CONSTANTIN

NOICA



Despre demnitatea Europei

HUMANITAS

DESPRE DEMNITATEA EUROPEI

Constantin Noica (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret". A urmat Facultatea de Litere și Filozofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a Filozofiei și membru al Asociației „Criterion" (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru dintre cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș. A fost înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării") (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului" de G.W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului") (1980), *Devenirea întru ființă*. Vol. I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol. II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la Devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Despre demnitatea Europei



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Oana Bârna
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Iuliana Glăvan

Tipărit la Proeditură și Tipografie

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NOICA, CONSTANTIN
Despre demnitatea Europei / Constantin Noica. – Ed. a 2-a. -
București: Humanitas, 2012
ISBN 978-973-50-3432-0
130.2

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

NOTA EDITURII

Despre demnitatea Europei este ultima carte scrisă şi încheiată de Constantin Noica. A apărut în limba germană, în traducerea lui Georg Scherg, la Editura Kriterion, Bucureşti, 1988, sub titlul *De dignitate Europae.* În limba română, aceste eseuri de filozofie a culturii europene au fost publicate mai întâi în revistele *Ramuri*, *România literară* şi *Viața românească*, în anii 1986–1987. Editura Humanitas le-a publicat în 1993, sub titlul *Modelul cultural european*, după versiunea din revistele menționate, revăzută şi pregătită pentru tipar de autor. Ediția de față reia acel volum.

Prefață

SCRISOARE CĂTRE UN INTELECTUAL DIN OCCIDENT

„Mai putem fi salvați?“ (*Sind wir noch zu retten?*), vă întrebați voi, scrieți cărți voi și se lamentează unii deținători de premii Nobel din rândul vostru.

Nu vă înțelegem. Întrebarea aceasta pe care și-o punea un Franz Alt ne sună ca venind dintr-o Europă bolnavă, aproape isterică. Salvați de ce anume? De fatalismul trezit, nu numai de penibilul determinism cultural al lui Spengler (cel care cu „fausticul“ lui a desfigurat, aproape, miracolul goethean), dar și de câte o vorbă ca a lui Paul Valéry: „Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles“? Salvați de resemnare? de inacțiune? Salvați de cine știe ce catastrofă? Dar Einstein a acționat, în loc să declame, ca voi. S-a adresat unui președinte paralitic, cerându-i să *apere* lumea de pericolul atomic. Că, mai târziu, alt președinte, în loc să ia simple măsuri de apărare, a folosit în neștire arma cea nouă, ba a vroit să sperie și pe alții cu ea, este rătăcirea sa, laolaltă cu a politicienilor din jurul său. Dar atunci acționați și voi: cereți și faceți ca paraliticii

voştri de acolo, agresivi, să fie puşi sub interdicţie. Ceea ce au făcut oamenii pot ei şi să desfacă. Nu veniţi să speriaţi lumea – tocmai voi, luminaţii – cu ameninţarea că cine ştie ce cometă Halley se pregăteşte să măture inevitabil viaţa pe Terra.

Sau poate vreţi să insinuaţi că *fizicienii* sunt de vină sau că ştiinţa (pretins „faustică") este de vină? Atunci recitiţi *Faust II* şi vedeţi acolo cum ştia Goethe, mai bine decât voi, *cine* se află îndărătul lucrurilor. Iar dacă credeţi în diavol, faceţi ca medievalii cu vrăjitoarele, în cazul că aveţi curaj: oriunde găsiţi un fizician, chemaţi-l în faţa Inchiziţiei şi, eventual, puneţi-l pe rug.

Dar nu ştiţi nici voi pe cine să învinovăţiţi. Între timp *urâţiţi* lumea şi degradaţi această reuşită de neasemuit care este cultura europeană. De două generaţii, tineretul vostru, din care s-ar fi putut recruta, eventual, câteva genii, este aruncat de voi pe străzi şi isterizat. Voi nu aţi ştiut să scoateţi la lumină contrapartea de glorie a culturii noastre. În Analele Terrei – ce se vor păstra, poate, pentru o umanitate viitoare ceva mai înţeleaptă – vor figura două veacuri trecute, drept unice, nu doar prin geniile lor răzleţe, dar şi prin comunitatea creată de aceste genii care-şi vorbeau de la pisc la pisc, cum spunea Nietzsche: veacul presocraticilor – şi cel al fizicienilor, începând pe la 1850, cu Faraday, şi ţinând până după şcoala de la Copenhaga.

Voi nu spuneți aceasta umanității. Şi nu spuneți că s-a ivit, de vreo 1 500 de ani, o cultură europeană care a împânzit, a exploatat, e drept, dar a şi educat cu valorile ei restul umanității; că aşadar aproape *tot* ce se întâmplă astăzi pe glob, şi se va întâmpla mâine chiar în cosmos, poartă pecetea Europei, oricât ar pretinde altfel etnografii şi istoricii, care descoperă alte lumi, în fond spre a le scoate din letargie şi a le jefui de comorile lor spirituale. Suntem pirați, conchistadori şi corsari în continuare, dar acum suntem corsari ai spiritului – şi asta schimbă totul.

De vreme ce n-o spuneți voi, s-o spunem oare noi, marginalii? Dar dacă nu vorbiți voi, *trebuie* să vorbească pietrele. Şi ele vă spun mai mult: că şi fără acest fel al vostru de a urâți veacul, l-ați şi urâțit, prelungindu-i – până la absurdul, nonsensul şi cinismul ce vă sunt atât de dragi – puținătatea de a întârzia în ceea ce ne îngăduim a numi „era conjuncției". Nu ştiți să arătați (cum a ştiut întotdeauna să arate inteligența lumii) că oamenii au între ei şi alt liant decât cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre „conective". Voi lăsați pe oameni să trăiască unul lângă altul ca şi cum ar fi unul fără altul; şi, ajutați fiind de o tehnică prin care am reuşit nu atât să ajungem undeva, cât să plecăm mai repede de oriunde, o tehnică a bunelor despărțiri şi decolări, voi favorizați o societate în care surâsul fad, politețea şi salutul amabil prin agitația mâinii dau singura măsură a

societății noastre civilizate – societatea lui *bye-bye* (*the Bye-bye Society*).

Am scris aceste pagini cu sentimentul fratelui neluat în seamă (cum suntem toți aici), care cerşeşte pentru el şi lume o îmbrățişare. Dacă nu credeți că e posibilă, în spirit european, o nouă îmbrățişare, atunci sau cărțile voastre sunt un simplu *bye-bye* spus lumii şi culturii, sau lumea de mâine le va arunca în foc, aşa cum cerea părintele vostru într-ale scepticismului, Hume, pentru cărțile proaste.

I

REGULA, EXCEPȚIA ȘI NAȘTEREA CULTURILOR

Viața omului și a culturilor reprezintă, la drept vorbind, o dezbatere între regulă și excepție. Natura, ca și omul stau sub *legi*; omul își prescrie în plus, pentru comportarea sa, *reguli*; el instituie, pentru acțiunea sa în lume, *norme*. Însă legile, regulile, normele admit în fapt abateri. Vom încerca să arătăm că abaterile nu se ivesc numai în fapt, ci că sunt și de drept. Le vom cuprinde pe toate sub formularea „excepții față de regulă" și vom sugera, cu ajutorul lor, o prezentare a tipurilor de om din perspectiva tipurilor de cultură la care conduc excepțiile față de regulă. Există cinci feluri de excepții: unele care infirmă regula, altele care o confirmă, cele care o lărgesc, cele care doar o proclamă și, în fine, cele care devin ele regula.

În comunitatea restrânsă a familiei sau în cea lărgită a societății, pe căile însingurării cu sine sau pe cele ale supunerii la ceva mai înalt, stăruie rânduieli, comandamente, decaloguri sau prescripții, peste tot. Nu oricine are cunoașterea legilor sub care trăiește,

ci singură cultura i-o dă; în schimb oricine devine conştient de regulile pe care este dator să le respecte, spre a fi om, şi de normele cerute, spre a fi făptuitor şi eventual creator în sânul lumii sale.

Dar se definesc oamenii şi culturile numai pe temeiul principiilor pe care le invocă? sau mai degrabă se definesc prin marginea de abateri pe care o îngăduie aceste principii? Înaintăm afirmaţia că *tipul de excepţie în care ne aşezăm hotărăşte, deopotrivă cu principiile, de om şi de cultura respectivă.* Aceasta vrea să spună că mai însemnat, de pildă, decât sensul de viaţă al cuiva, care poate fi de fiecare dată altul, şi decât viaţa cuiva, care e de fiecare dată încărcată de arbitrar, este *raportul* lor („În ce raport stai faţă de legea ta?"); iar la fel se dovedeşte a fi şi raportul dintre manifestările unei culturi şi fondul ei de principii. Atunci, cercetarea omului şi a culturilor devine cu putinţă, în măsura în care ea lasă deoparte o materie schimbătoare, anecdotică, istorică, în favoarea unei forme, respectiv a unui raport stabil. Regulile feluritelor societăţi, sau chiar ale uneia singure, pot varia: zeii lor îşi pot schimba numele şi funcţia; dar dacă raportul dintre lege şi excepţie este acelaşi, atunci şi tipul de om sau de cultură este acelaşi.

Există, dacă nu amplificăm prea mult, cinci excepţii faţă de regulă, cele înfăţişate mai sus. Întâi, *există excepţii care contrazic şi infirmă regula.* În această primă situaţie, regula devine intolerantă faţă de excepţii,

a căror ivire îi amenință singura ei formă de manifestare posibilă, care e siguranța. Aşa trebuie să se fi întâmplat în comunitățile preistorice unde se practica totemismul, în cadrul căruia orice manifestare rituală şi orice prescripție morală erau desigur comandate de cultul totemului. Numai că mentalitatea totemică a supraviețuit mult dincolo de lumile preistorice, ea fiind permanent activă în câte un *plan*, de-a lungul istoriei. Am putea chiar denumi, prin mentalitate totemică, intransigența oricărei reguli față de cea mai mică derogare de la ea. Mentalitatea reapare, de exemplu, în demersurile dogmatice, de ordin teoretic şi practic, cele mai variate, de la cele religioase până la cele politice şi din imediatul vieții istorice; căci dogmatismul se caracterizează tocmai prin aceea că nu admite excepții față de regulă, el sancționându-le şi căutând să le înlăture, dacă nu le-a putut evita.

În spiritul regulii față de care nu încap excepții – fie că îl numim spirit totemic ori nu – operează în definitiv, în multe privințe, şi civilizația tehnico-ştiințifică de astăzi. Ea nu caută numai exactitatea perfectă, față de care orice abatere reprezintă un scandal, dar în planul realizărilor tehnice nici *nu poate* admite vreo abatere. Cea mai mică fisură, într-un obiect sau instrument produs de tehnică, anulează produsul şi poate conduce la rezultate catastrofale, cum se ştie. Cu cât sunt mai rafinate produsele, cu atât ele

reclamă o precizie mai mare, iar raportul între regulă și excepție este aici de așa natură, încât excepția e făcută să tindă spre zero și astfel, ca într-un raport matematic, valoarea raportului, așadar siguranța mecanismului, să tindă spre infinit. Însă cu un asemenea spirit ingineresc, care a putut pătrunde până în zonele umane superioare, făcând să se vorbească o clipă despre „inginerii sufletelor", omul se așază într-o condiție deopotrivă de supracivilizație și de subcultură totemică. A devenit rafinat la culme și a redevenit primitiv la culme. De vreme ce totuși nu poate renunța, pe plan tehnic cel puțin, la demiurgia lui atât de rafinată, de altfel și atât de greu cucerită, îi rămâne omului să pună în joc demiurgia doar acolo unde ea nu-i primejduiește ființa spirituală și nu se primejduiește ea singură, cu riscurile ce aduce. Între timp, alte raporturi între regulă și excepție, nespus mai subtile decât acesta de primă instanță, stau să dea omului și culturilor un chip mai iscusit.

Există astfel, în al doilea rând, *excepții care confirmă regula*, în loc de a o infirma, ca în primul caz. Gramaticienii sunt poate cei dintâi care să fi vorbit despre reguli morfologice sau de sintaxă ce lasă loc unor excepții neîncadrabile, pentru ei, în ordinea prin care îmblânziseră limbile. Cum puteau da socoteală ei de cele câteva resturi de sălbăticiune a limbilor vii? Perplexitatea lor se transforma însă degrabă în soluția grațioasă, ori mai degrabă în expedientul

de soluție: era vorba de excepții care, în fond, confirmau regula prin raritatea lor. Și este probabil că, după gândul lor, soluția rămânea un simplu expedient, fără ca ei să vadă că acceptarea aceasta a unei situații de fapt exprima o situație de drept.

Peste tot, într-adevăr, ieșită de sub rigoarea de la început a legii, excepția apare ca un drept pe care și-l iau lucrurile și viețile în numele libertății. Însăși divinitatea își ia câteodată libertatea de a face derogări de la buna întocmire a lumii, spre a vădi mai limpede care este ordinea cea dreaptă. Un apologet al religiei creștine, Chateaubriand, scria în *Le Génie du christianisme* că bunul Dumnezeu a îngăduit (așadar a făcut) să apară în sânul lumii monstruozități, care să scoată și mai bine în lumină felul cum ar fi arătat lumea dacă n-ar fi fost mâna divină care s-o modeleze. Excepția confirmă și aici regula.

La fel o confirmă în demersurile omului. Dacă, în cazul fericit, vom intra în comunicare cu alte ființe raționale, atunci semnalele noastre nu ar trebui să fie de la început exclusiv regulate: o neregulă în emisiunile de pe pământ, alternată cu regula, ar arăta, ea abia, că suntem și noi ființe raționale, de vreme ce putem încălca stricta regularitate a comunicării. Altminteri, semnale electromagnetice regulate pot emite și pulsațiile unui astru lipsit de viață, dominat cum este de ritmurile naturale.

În existența omului, eliberarea de rigoarea legii îl înnobilează într-atât, încât ea înalță ființa umană,

după unii teologi, deasupra rânduielii îngereşti, atât de strictă. Totuşi, aproape tot ce facem, cu libertăţile excepţiei, confirmă regula, nu numai în ea însăşi, ci şi în felul nostru de a o înţelege. Putem uita o clipă, aşa cum vrea să uite efectiv fiul risipitor din Biblie, care anume este legea de viaţă sub care stăm; dar până la urmă fiul îşi aminteşte de ordinea familiei şi îşi dă seama că tot ce a făcut n-a fost decât o abatere care a confirmat-o. Iar înţelepciunea păstrătorului de lege, a părintelui, face ca fiul să fie atât de bine primit, în ceasul în care îşi regăseşte ordinea, încât celălalt care i se supusese tot timpul, fratele risipitorului, nu mai înţelege nimic şi se întristează.

Când însă înţelege, omul se bucură să constate că legea nu a fost intolerantă. La început se trezeşte bucuria gândului obişnuit de a putea rândui sub unitatea legii toate libertăţile faţă de ea, spre deosebire de gramaticieni, care nu solidarizează excepţia cu regula şi judecă aici doar statistic, asimilând regula cu simpla frecvenţă a cazurilor. După aceea însă, cu înţelepciunea secundă a omului, gândul se bucură nu atât de strângerea diversităţii sub o unitate, cât de diversificarea unităţii într-o multiplicitate liberă doar în aparenţă, întocmai vorbei cunoscute a lui Hegel, cum că un concept adevărat se confirmă prin tot ce îl dezminte; atât de departe de „expedientul" de la început a ajuns gândul gramaticienilor despre excepţiile ce confirmă regula. Iar acum, când s-a creat

un prim raport viu şi mişcător între excepţie şi regulă, vor putea apărea raporturi noi, sub semnul cărora să se manifeste oamenii şi să se desfăşoare culturile.

Există într-adevăr, în al treilea rând, *excepţii care lărgesc regula*, nu doar o confirmă. Acum abia excepţia începe să-şi arate adevăratele ei titluri, ca şi tăria ei. Excepţia, ieşită de sub interdicţie şi din infracţiune, ca în primul caz, a încetat pe de altă parte să slujească, împotriva voinţei ei, un stăpân atât de puternic, încât s-o ierte pentru răzvrătirea ei, şi vine să clatine ea siguranţa legii. Nici nu infirmă, nici nu confirmă simplu regula, ci o modelează, atât de intim s-a împletit cu principiul de la care părea să se abată.

Pe această linie, o admirabilă noutate s-a ivit în istoria culturii ştiinţifice. Oricine poate înregistra astăzi faptul că, de vreo două-trei veacuri, legile se educă şi ele. Teoriile ştiinţifice noi nu contrazic şi înlătură pe cele vechi; le lărgesc numai, pentru a le face să dea socoteală de abaterile de la ele. Spre deosebire de tipul cunoaşterii trecute, care de fiecare dată venea să arate cât de greşite fuseseră cele anterioare ei, s-a ivit tipul de cunoaştere „prin integrări succesive". În anumite limite, cunoaşterea celor vechi nu fusese greşită; dar s-au ivit, în zonele ce depăşeau aceste limite, excepţii de la regulă, iar atunci regula s-a transfigurat.

Este ceea ce se întâmplase mai demult într-o cunoaştere ştiinţifică restrânsă, dar de un prestigiu

incomparabil, sau egal cel mult celui religios de altădată: cunoaşterea matematică. Atunci când s-au făcut necesare numerele negative, ele au reprezentat un scandal pentru cei care gândeau şi calculau în limitele şirului numerelor naturale; dar teoria numerelor s-a lărgit, dând şirul numerelor întregi. Cu fracţiile (ce abatere faţă de număr, frântura de număr!) teoria s-a extins, adâncindu-se în ideea de număr, până la şirul celor raţionale; cu numerele iraţionale până la şirul celor reale, iar cu imaginarul până la cele complexe. Dar: negativ, fracţionar, iraţional, imaginar exprimă tocmai excepţia, în primul moment. Iată excepţia obligând regula să-şi schimbe chipul şi educând-o în acest sens. Era ca şi cum excepţia ar fi cerut legii să intre în devenire şi să devină nu altceva, ci aceea ce era în neştiutul şi negânditul ei.

În fond, teoriile ştiinţifice care se lărgeau spre a cuprinde excepţia intraseră, ca acei zei leneşi ai religiei, în trândăvie. Adevărurile noastre riscă să se prefacă în inerţia noastră, dacă excepţiile nu le redresează. Astăzi, când ştiinţele găsesc până şi în cosmos aceea ce ştiau dinainte, satisfacţia legii nu mai este de a fi confirmată, ci de a primi provocarea excepţiei. Se întâmplă ca în legenda din *Upanişade*, în care femeia se prefăcea succesiv în toată partea femeiască a lumii spre a scăpa de bărbat, iar acesta, succesiv şi el, în toată partea bărbătească, spre a se însoţi cu ea. (Chinezii poate ar vedea un Yang în lege şi un Yin în excepţie.)

Atât de intim s-au însoţit regula cu excepţia, în cazul excepţiei care o lărgeşte pe prima, încât în gândirea europeană a apărut, independent de ceea ce se întâmplă în istoria ştiinţelor, o întreagă doctrină filozofică, în armonie cu procesul istoric menţionat: existenţialismul. Cel puţin în versiunea sa populară, existenţialismul acest lucru îl spune, cum că excepţia lărgeşte regula. Cu formularea „existenţa precedă esenţa", în cazul omului, doctrina invocată înţelege să releve că legea omului nu e gata dată, ci cu fiecare existenţă umană, ba chiar în sânul fiecăreia, legea se redefineşte. Tot ce făptuim, sub semnul şi adesea sub blestemul libertăţii de a face, „ne face" ca oameni.

Mărginirea existenţialismului însă este de a atribui numai omului această necurmată lucrare, în timp ce – cum o vedeau în cazul cunoaşterii – legile, esenţele, generalurile se educă şi se definesc ele însele, pretutindeni, prin „existenţă", adică prin exerciţiul lor, în cadrul căruia excepţia lărgeşte regula propusă de ele. Aceea ce doctrina relevă doar la fiinţa conştientă şi zbuciumată de anxietatea alegerii libere se întâlneşte şi în natură (aşa cum „varietăţile" lui Darwin erau şi ele existenţialiste, de vreme ce prin lupta pentru existenţă formau esenţa câte unor specii): se întâlneşte la zeii suprainstituiţi lumii, sau se întâlneşte, cum arătam, la numere şi în tribulaţiile indivizilor, statelor şi culturilor. Excepţia poate modela regula.

Dar dincolo de excepția care infirmă, care confirmă şi cea care lărgeşte regula există, în al patrulea rând, *excepția care proclamă regula rămânând excepție.* Ea nu se pierde în regulă, ca până acum, şi nu poate fi absorbită de aceasta. Rămâne excepție, cu regulă cu tot. Intimitatea ei cu regula se păstrează perfect, dar este de altă natură acum, iar tăria ei este şi ea alta decât cea modelatoare de lege. Goethe vorbea despre „legi față de care nu există decât excepții". Să fie cu putință astfel de legi, care rămân în puritatea lor de lege, față de un univers de excepții? Atunci afirmarea excepției, fie şi drept incapabilă să obțină legea, lasă loc afirmării legii, dar şi ea incapabilă să absoarbă total în ea vreuna dintre excepții. (Ar fi ca incapacitatea divinului de a se întrupa.)

Iar asemenea legi există. Ele capătă o primă versiune în Ideile lui Platon. Nu se poate înțelege gândul lui Platon – şi de aceea el a fost uneori răstălmăcit până la distorsiune – fără cercetarea raporturilor dintre excepție şi regulă. Sunt, potrivit învățăturii lui, tot felul de lucruri frumoase pe lume, dar nici unul nu este frumusețea. Atunci frumusețea să fie ceva în afara lor, cum s-a spus? Dar ele sunt *purtătoare* de frumusețe şi nu sunt cu adevărat ceea ce sunt decât în măsura în care au parte de frumusețe, „participă" la ea. Ele subzistă cu frumusețea, dar, într-un fel, şi fără ea; sunt în frumusețe, dar şi tind către ea. Sunt o abatere de la frumusețe cu ea cu

tot, aşa cum ultima este o lege faţă de care toate cele îmbibate de ea nu sunt decât o excepţie. Când, în raportul al doilea, excepţia doar confirma regula, prima putea uita de regulă. Acum nu uită nici o clipă, ci proclamă regula, reînnoind-o, hipostazând-o şi căutând-o.

Că poate fi acceptat un asemenea raport între excepţie şi regulă o arată felul cum, pe toată întinderea vieţilor şi a culturilor ele însele, ne înfiinţăm şi ne susţinem prin legi faţă de care suntem irevocabil o excepţie. Toate legile morale – de la etica juridică în societate până la etica sfinţilor în pustie – sunt de această natură. Nimeni nu este „în lege", oricât ar pretinde că o exprimă sau măcar că o respectă. Sfinţii sunt sfinţi doar pentru alţii; în sinea lor ei se văd încărcaţi cu toate păcatele. Legea morală o respectăm numai până la un punct. Cetăţeanul ştie că nu e cetăţean, părintele ştie că nu e părinte, aşa cum eroul ştie că nu este erou, învăţatul că nu e învăţat, în timp ce înţeleptul spune că nebunia lumii este mai înţeleaptă decât el.

Excepţia se păstrează aşadar pe deplin ca excepţie. Dar ea nu are încă autonomie, nici siguranţă. Singura ei tărie este de-a rămâne ce a fost, în puţinătatea ei. De aceea, în cazul omului, stă ruşinată de sine în faţa legii, sau stă, cu om şi lucruri cu tot, ca sub un cutremur. Natura vegetală s-a cutremurat când „legea" vieţii s-a ridicat până la lumea animală

care o pradă. Şi atunci, ierburile şi lianele au încercat să se apere, cum spun istoricii vieţii de pe pământ, făcând aceste „grădini suspendate“ care sunt arborii. Însăşi natura de pe pământ stă ca sub o nesiguranţă, de vreme ce doar câteva grade în plus ori în minus o pot schimba cu totul. Lumea întreagă este un cuprins de excepţii ce proclamă legea, rămânând excepţii.

Ce s-a întâmplat atunci în istorie, o arată abia cultura europeană. Dacă regula nu integra excepţiile decât în chip ideal, atunci excepţiile aveau să iasă treptat din starea lor de înjosire şi subjugare, integrând *ele* regula în chip real. Un pas încă, aşadar, şi excepţiile, care acum sunt încă în nesiguranţă de sine faţă de lege, vor tinde să devină ele legea.

Căci există, în ultimul rând, *excepţii care devin pur şi simplu regula*. Cu ele s-ar putea încheia înfăţişarea raporturilor dintre excepţie şi regulă: de la excepţia care nu era nimic, decât ceva aberant faţă de ultima, am ajuns la excepţia care e totul şi i se poate substitui. Putem da de-a dreptul ilustraţia care ni se pare cea mai lămuritoare, pentru această situaţie-limită: geniul. Apărută în cultura europeană şi numai în ea, ideea de geniu exprimă capacitatea fiinţei „de excepţie“ de a suspenda, dacă nu chiar de a repudia legile existente, spre a institui legile *ei*, cu sorţi de a fi valabile şi pentru ceilalţi. În sens restrâns, geniul apare doar în câte un domeniu de creaţie izolat, pentru care prescrie alte legi. Dar în sens larg se poate vorbi

de genialitate, dacă nu de geniu anumit, chiar şi dincolo de om, iar genialitatea va fi atunci numele pentru toate situaţiile în care excepţia va fi devenit regula.

A existat astfel (şi ar putea să se mai manifeste) o genialitate a naturii, când a pus pe lume omul. În toate privinţele, omul a apărut ca o excepţie, una precară la culme, cum spun antropologii. Dar excepţia s-a prefăcut în regula Terrei, dominând în aşa fel viaţa şi făpturile de pe ea, încât a prescris şi prescrie legi noi firii. Învăţaţii luminaţi de astăzi pot surâde în faţa finalismului şi teleologiei de altădată, potrivit cărora totul a fost rânduit în vederea omului; în fapt, ei înşişi practică un fel de finalism răsturnat, în sensul că acum totul poate fi făcut, desfăcut şi refăcut de om, de parcă omul ar fi apărut în vederea lucrurilor, în loc ca lucrurile să fie rânduite în vederea sa. Dacă istoria însăşi nu mai este „gândul lui Dumnezeu pe pământul oamenilor", cum spunea Bossuet, ea a devenit „gândul omului pe pământul bunului Dumnezeu". Excepţia a tins – fie şi în chip primejdios şi vinovat – să se prefacă în regulă.

Iar genialitatea naturii este din plin reluată pe registrul colectiv uman, odată acesta instituit. Aşa va fi cazul cu limbile. Oamenii trăiesc în comunităţi şi sunt siliţi să-şi creeze câte un limbaj, apoi o limbă. Numai că fiecare limbă, spre a nu mai vorbi de limbajele primitive, reprezintă o excepţie faţă de lege, faţă de logosul unic pe care ar trebui să-l trimită până

la cuvânt omul, care e acelaşi pretutindeni. Frica sa, foamea sa, erosul său sunt *aceleaşi*. Numai logosul e diferit, şi atunci ce face umanitatea? Lingviştii sunt liberi şi chiar datori să găsească structuri de vorbire identice, să caute o gramatică generală şi să închipuie pentru viitor o limbă unică; între timp, limbile pământului se desfăşoară şi se diversifică mai departe, ca tot atâtea excepţii faţă de legea logosului unic. Dar totodată fiecare limbă se străduie, iar prin cultură reuşeşte, să exprime *tot*. Nu numai că limbile traduc orice gând şi nuanţă dintr-altă limbă, dar pretind, fiecare, să exprime ceva în plus, „l'excès sur le tout", cu vorba lui Valéry. Ele ţintesc să dea regula, pentru cuvânt şi cuvântare, în timp ce nu sunt decât excepţii de la regulă.

Prin cimentul limbilor se consolidează comunităţile şi se alcătuiesc statele. Este însă statul ca atare regula oricărei epoci mai evoluate, legea oricărei comunităţi istorice? Aşa s-ar părea, de vreme ce numai seminţiile care s-au ridicat la stat (deci nu celţii, nu mongolii) au obţinut fiinţa istorică. Dar ideologiile politice şi cetăţenii mai luminaţi ai lumii vor altceva: visează, la limită, dispariţia statului. S-ar putea vorbi, atunci, de genialitatea comunităţilor care au reuşit să facă din aşezarea lor periferică centralitate şi din excepţia lor regulă. Iar la genialitatea naturii, a vorbirii sau – de rândul acesta una doar visată – a cârmuirii societăţii, se adaugă de la sine cea a individului;

dincolo de cea a creatorului într-un domeniu ori altul, artă, cunoaştere sau invenţie, merită să fie reamintită „genialitatea morală“ de care s-a vorbit cu privire la subiectul etic al lui Kant, un subiect ce trebuie să făptuiască astfel încât comportarea sa să devină regulă şi pentru ceilalţi; sau genialitatea omului de cultură în genere, dacă el reuşeşte a transforma mediul exterior al culturii într-unul interior, aşa cum în veacul nostru câte un fizician, învăluit la început în mediul fizicii, a reuşit să devină fizica însăşi. Toată cultura europeană va fi fost una în care, rând pe rând, excepţiile constituite ca valori autonome – valori teologice, etice, filozofice, ştiinţifice, economice, chiar creaţii tehnice – vor fi încercat să devină regula.



Putem atunci relua: există excepţii care infirmă, unele care confirmă, altele care lărgesc regula, excepţii care o proclamă rămânând ceea ce sunt şi excepţii care se afirmă desfiinţând-o şi substituindu-i-se. În aceste cinci tipuri de raporturi între excepţie şi regulă s-ar putea înscrie vieţile noastre individuale, în mic, aşa cum se înscriu în mare, adică pe plan social şi istoric, culturile, cu naşterea şi desfăşurarea lor. Fireşte, în fiecare cultură, ca şi în fiecare destin individual, vor apărea toate cele cinci raporturi. Dar culturile şi vieţile se vor defini prin *acel* raport între excepţie şi regulă pe care îl preferă şi îl pun în valoare.

Cultura europeană a sfârşit prin a prefera ultimul raport, cel în care legile, generalurile, zeii au fost înlăturaţi şi înlocuiţi. Este un bine? este un rău? Dar de vreme ce excepţiile curg, este un dincolo de bine şi de rău. Cultura europeană pare să fie prima care să nu-şi facă idoli în religia unui raport.

II
CE POATE ÎNSEMNA O CULTURĂ

Dacă ar dispărea cultura europeană, încă ar putea supraviețui ceva din ea: modelul pe care l-a dat lumii istorice. El ar reapărea drept conştiința de sine a oricărei alte culturi depline – în cazul că ar mai fi vreuna.

Până la cultura europeană, toate celelalte ştiute nouă au fost parțiale: au cunoscut numai *un* colț de Terra, oricât de întins ar fi fost el, şi au dat socoteală numai de versiunea *lor* a spiritului. Singură cultura europeană, cel puțin din perspectiva noastră, după ce a încercat felurite variante (bizantină, romano-catolică, italiană, franceză, anglo-saxonă, ultimele două pe un fond germanic), s-a deschis, prin conştiință istorică, înspre toate culturile ştiute. Față de ea, celelalte ne par parohiale. Să fie aci o iluzie europocentrică? În fond, nici nu le mai înregistrăm drept culturi depline, ci *configurații culturale*: configurația egipteană, chineză, indiană, în unele privințe chiar cea greacă, admirabilă şi neîncetat fecundă, cum este. Atunci când Spengler sau Toynbee vorbesc despre culturi, ei înfățişează de fapt simple configurații culturale, din rândul cărora ar face parte şi cea europeană.

Dar deosebirea dintre o configurație culturală și o cultură deplină a și fost sugerată. Configurațiile – aparținând câte unui singur popor sau conglomerat închis – nu au cultivat și nu cultivă omul deplin, în toate versiunile lui, așa cum au ignorat și ignoră restul sferei terestre, adică tot pământul locuit (=*oikouméne*), nefiind ecumenice. Au rămas închise în ele însele și în buna lor întâlnire cu natura. Când miraculoasa cultură greacă a conceput, sub numele de *kalokagathia*, desăvârșirea umană, ea n-a trecut-o neamurilor, așa cum și-a trecut creștinismul mesajul sau cum își trece Europa valorile și civilizația; iar când și-a desăvârșit limba și a început s-o exploreze, cultura greacă nu a socotit necesar s-o confrunte cu alte limbi, așa cum face lingvistica europeană; când a năzuit să știe tot, nu s-a deschis prin istorie către restul lumii (în afară de contactul cu egiptenii, și încă); în sfârșit, chiar atunci când s-a ridicat la rațiune, ea s-a oprit în fața iraționalului, neintegrându-l rațional nici măcar în matematici și lăsându-l s-o pătrundă în zonele ei obscur religioase. În fapt, toate culturile lasă iraționalul *dincolo*, pe când cea europeană îl aduce și întrupează aici.

Nu va fi „europocentrism", atunci, în a declara că modelul european ar putea fi singurul valabil și pentru alte culturi. Despre europocentrism se vorbea numai pe vremea când Europa ignora valorile altor culturi și civilizații, chiar dacă pe plan istoric luase

contact cu ele. Însă în veacul al XX-lea termenul şi-a pierdut sensul peiorativ, de vreme ce cultura europeană nu doar a asimilat ce era valabil în alte culturi (în primul rând, experienţa de artă şi de limbă, uneori şi de gândire), dar şi-a extins *ea* valorile morale, ideologice, economice şi de civilizaţie peste ele, europenizând în chip firesc tot globul. Iar dacă pe orizontala prezentului modelul european este adoptat atât de firesc, de ce nu ar opera el şi pe verticala timpului, oferindu-ne prototipul în lumina căruia să putem înţelege limitele culturilor trecute şi să închipuim culturile viitoare posibile?

Cum a obţinut cultura europeană acest titlu, poate fi sugerat, fie şi în chip nesigur. Misterul ei este de *a nu avea mister*, deci închidere în sine, aşa cum au dovedit că au culturile mai împlinite din trecut, chiar grecii, cu unele oracole şi „mistere" ale lor. În orice caz cultura europeană nu reclamă iniţiere: raţiunea ei filozofică, metodele ei ştiinţifice în frunte cu matematicile, valorile ei morale şi politice (demnitate umană, libertate, ideal de echitate) stau la îndemâna oricui. Pe de altă parte, ea îşi realizează liber modelul, căci a ştiut de la început să iasă, cu o natură transfigurată, de sub veneraţia oarbă a naturii. Orice altă cultură, e drept, a depăşit condiţia naturală şi a ieşit de sub necesitatea ei; dar toate cele ştiute au rămas până la urmă în cumpănă cu natura, din care şi-au tras mitologiile şi zeii, pe care au sanctificat-o şi, în definitiv, pe care au lăsat-o şi acceptat-o întocmai.

Cultura europeană se aşază de la început dincolo de natură, care pentru creştinism este căzută, odată cu omul, iar pentru religia ştiinţei este spectralizată şi trecută în laborator. Ea este o cultură a *ne*-firescului, una supra-realistă pe toate planurile: cu mitologia ei (nicidecum naturală, ci născută dintr-o singură legendă, cea a copilului născut în iesle), cu teologia ei, cu filozofia, ştiinţa şi tehnica ei. De aceea ea poate da arhetipul oricăror altor culturi, arătând *parţialitatea* lor. Iar spre deosebire de acestea, ea poate avea sens şi desfăşurare chiar în cosmos cândva, dovedind – aşa cum spunea Hegel şi cum *nu* se putea concepe în culturile trecute – că natura de pe Terra este contingentă.

Ca dovadă, pentru prezent cel puţin, că Europa (al cărei nume Spengler cerea în chip absurd să fie scos din istorie, spre a fi înlocuit cu „fausticul" desperării şi exasperării umane) nu reprezintă o cultură între altele este faptul că ea a educat şi educă în continuare tot globul, după cum tot ea a descoperit restul lumii, iar nu restul lumii pe ea. Mai mult încă: nu numai civilizaţia, ci chiar cultura ei educă *dinăuntru* alte lumi şi rase, potrivindu-li-se într-astfel de parcă valorile, ştiinţele, metodele europene ar fi fost descoperite de ele. Ideologiile europene le trezesc la viaţă istorică proprie. Dacă matematicile ar fi putut fi obţinute de asiatici, ei n-au ştiut să dea nici fizica, nici biologia ca atare, necum istoria ori antropologia.

Totuşi, ştiinţele sunt uneori întreprinse chiar mai bine de ei, căci au o sporită atenţie – demersul originar al vieţii spirituale şi de cunoaştere –, aşa cum au mai multă supunere la obiect. Numai că europenismul, intrat în expansiune (şi adoptat la fel de firesc cum, în mic, a adoptat lumea tracică civilizaţia romană), riscă să strivească sensurile tradiţionale aparţinând acelor configuraţii culturale în izolarea lor. În ceasul acesta de trecere spre o altă cultură, *mai adevărată* istoric, care îi adevereşte şi pe ei, unii japonezi, conştienţi de pierderea valorilor proprii, se sinucid. În curând o vor face şi alţi asiatici, poate chiar câţiva africani. (Indienii în schimb n-au nevoie s-o facă, de vreme ce au demisionat din viaţa istorică încă de la început.)

Ceea ce dă un plus de învestire culturii europene este modul ei de existenţă. În existenţa istorică au fost şi sunt angajate de asemenea toate culturile trecute, dar ele au sfârşit, uneori degrabă, la existenţă *stagnantă.* La egipteni, la chinezi, la indieni, intrarea în stagnare istorică a fost evidentă; chiar grecii, cu întreaga lor viaţă istorică şi civilizaţie, intraseră în stagnare. Datorită poate prea bunei lor împletiri cu natura, în orice caz datorită schimbului lor cultural prea redus cu alte lumi, unele culturi sfârşesc prin a-şi supravieţui pur şi simplu, când nu dispar în chip violent. Dar o cultură autentică şi deplină nu ar putea pieri *dinăuntrul* ei, iar viziunea morţii „fireşti" a

culturilor, de ordinul celei a lui Spengler, ţine de organicism şi de etnicism, nicidecum de spiritul culturii.

În spiritul culturii, înţeleasă ca structură istorică deschisă, nu încape sfârşit; modelul ei nu piere, aşa cum nu pier (decât doar prin suprimare violentă a subiectului sau materiei ce le poartă) operele de artă ori ideile. Ca o structură deschisă, spre deosebire de culturile închise de până acum, modelul european nu poartă în sine o pulsiune a morţii – putând fi reluat, cum şi este, pe întregul glob – şi nici nu poartă tendinţe de intrare în stagnare. În momentul când, în urma celor două războaie nefaste, continentul european a părut să rămână doar un spaţiu muzeal şi să treacă în stagnare istorică, a apărut versiunea americană a modelului, cea sovietică, ba chiar versiunea japoneză pe plan industrial, tot atâtea modalităţi sortite să scoată totul din stagnare şi poate să reînsufleţească modelul pe continent el însuşi.

Toate acestea sunt cu putinţă prin modul de existenţă al modelului european, o existenţă în neodihna *creativităţii*. De ce e creatoare cultura europeană? Tocmai pentru că nu e iniţiatică. Ea e „transmisă" permanent altora şi însuşită de ei. Trebuie deci să creeze noul permanent, spre a fi. E felul ei de *a fi*. Nimic nu pune capăt şi ţintă spiritului creator; fiecare creaţie naşte altele, aşa cum răspunsurile culturii europene nasc alte întrebări. O cultură este autentică în clipa când trezeşte în ea izvoarele neîncetatei

reînnoiri. Ea nu se poate îmbolnăvi de senectute, fiind în condiția izvorului, nu a bălții stagnante. Ce este mai viu nu se află atunci îndărătul, ci înaintea ei. De aceea – în sensul ei restrâns, de cultură umanistă a valorilor şi ideilor – o cultură deplină nici nu poate rămâne una doar „exegetică", aşa cum sunt cultura indiană ori cea chineză, pentru care tot ce este mai bun *s-a spus* cândva. Actul de cultură, cu luciditatea şi interogativitatea pe care le aduce, este prospectiv.

Atunci modelul unei culturi depline poate fi încercat. El exprimă, la fiecare treaptă, o ieşire din condiția naturală a umanității. Spre deosebire de configurațiile culturale, orice cultură deplină – cu o primă aproximație – aduce:

1. o supranatură, schimbând raportul dintre om şi natură în favoarea celui dintâi;
2. o cunoaştere rațională, dincolo de cea naturală care este doar descriptivă, cunoaştere capabilă să integreze iraționalul;
3. o superioară organizare ştiințifică şi tehnică de viață, cu lărgire a existenței şi cunoaşterii proprii prin istorie;
4. un orizont deschis, ca o limitație care nu limitează, până la ieşirea prin creații din timpul istoric.

Un asemenea model acoperă astăzi Terra şi se pregăteşte să treacă prin vămile văzduhului. E de prisos

să se spună că, pe Terra, modelul european a săvârşit nelegiuiri fără precedent, în versiunea sa de până acum. *Configuraţiile* culturale, trecute şi prezente, sunt precare în esenţa lor; *modelul* european a fost aşa numai în existenţă.

III
SCHEMĂ, STRUCTURĂ, MODEL

Întregul glob stă sub modelul european, la finele veacului al XX-lea. De la coasta americană a Pacificului şi până la coasta rusă, tot a Pacificului; în America Centrală, ca şi în cea de Sud ori în Australia, peste tot cultura europeană este, cu forme excesive uneori, cu forme începătoare câteodată, la ea acasă. Africa a fost scoasă de ea din primitivitate, Asia a fost scoasă din somn, odată cu marxismul european. Pe întreg globul, o singură lume (în afara celei islamice, care totuşi nu are de opus un sistem de valori proprii, ci doar o credinţă, ea însăşi de sorginte iudeo-creştină) ar putea opune unele valori specifice faţă de modelul european: lumea indiană. Dar ea s-a condamnat dintru început la anistoricitate, iar independenţa pe care şi-a cucerit-o, sub un elan de tip tot european, o obligă, odată intrată în istorie, să adopte singurul sistem de valori operant la nivelul atins astăzi, cel pe care a crezut că-l poate înlătura, odată cu opresorii în numele lui.

Devenită suverană – nu prin forţă, ca în trecut, ci prin tăria mijloacelor şi sensurilor ei de viaţă –,

Europa își este datoare cu justificările în drept a ceea ce a devenit în fapt: purtătoarea de cuvânt a globului. Din această perspectivă, un Spengler sau un Toynbee apar drept îngrădiți, de vreme ce nu văd în cultura europeană decât una obișnuită, ba încă una necesar pe sfârșite. Cât de puțin sfârșită dinăuntrul ei (căci din afară sau prin accident poate sfârși oricând orice) este cultura europeană, ar putea-o arăta, la acest sfârșit de veac, simplul fapt că statele *ei* sunt mai departe „locomotivele istoriei“, cum s-a spus. Așa cum spre 1900 s-a vorbit despre un sentiment al sfârșitului ca *fin de siècle,* fără adâncime, ci doar cu grație franceză, la fel istoricii noștri elegiaci pot oricât vorbi despre un ceas asemănător Imperiului Roman pe sfârșite, sau Bizanțului osândit la moarte. Totul însă vine să-i dezmintă. Lucian Blaga a citit semnele istoriei poate mai bine decât toți profeții veacului, atunci când, comparând și el deschis epoca noastră cu cea bizantină, vestea totuși o revigorare a spiritului european prin metodele Bizanțului teologal, în particular prin metoda dogmatică liber înțeleasă, și anticipa un întreg Eon dogmatic, ceea ce însemna unul structuralist, axiomatic chiar, în orice caz creator în materie de idei, cum s-a și văzut în cultura științifică a începutului de eon.

Justificările de drept ale acestei hegemonii spirituale totuși n-au apărut încă în chip lămurit. Întâi spiritul istoric, care nu s-a trezit aproape deloc în alte culturi, și-a făcut apariția abia târziu chiar în cultura

europeană, anume în preajma anului 1800, cu şcoala istorică germană, slujind la început în principal cercetării istorice a popoarelor de pretutindeni, inclusiv cele europene, mai degrabă decât reflexiunii asupra istoriei însăşi. În al doilea rând, în ceasul când asemenea reflexiuni de filozofie a istoriei s-au făcut necesare, ele s-au produs fie din nevoia de a găsi o metodă, cât de cât ştiinţifică, de cercetare şi valorificare a istoriei (Dilthey), fie pentru a explica sentimentul de criză istorică, pe care atâţia intelectuali prea rafinaţi, prea sceptici şi adesea prea critici au înţeles să-l cultive, la sfârşitul stupidului veac al XIX-lea, cum i s-a spus, şi la începutul cutremurător de stupidului veac al XX-lea. Abia acum, în clipa când se eliberează de absurda răspundere a justificării apocalipselor, filozofia istoriei, devenită filozofia culturii, întâlneşte problema valabilităţii culturilor istorice; şi – întocmai oricărei reflexiuni – se trezeşte la viaţă sub o mirare, aceea de a vedea că singură cultura europeană îşi supravieţuieşte. Europa poate eventual redeveni o peninsulă a Asiei; ea dă totuşi fiinţă istorică până şi celor care ar desfiinţa-o.

Dacă reaşezăm acum problema de pe registrul faptelor pe cel al înţelesurilor şi căutăm să explicăm cum s-a născut şi constituit cultura europeană până la a putea oferi un cifru valabil şi pentru înţelegerea culturilor incomplete, ne lovim în primul moment de câte o vorbă ca a gânditorului german Theodor

Lessing, rostită acum câteva decenii: istoria este „die Sinngebung des Sinnlosen“, tendința de-a da sens la ce nu are sens. Oricât de impresionante ar fi, în prima clipă, asemenea vorbe provocatoare, ele exprimă o enormitate, în speță nesocotirea suverană a obiectului istoric, cu bogăția care-i este proprie. La fel ai putea lichida printr-un paradox cu lumea materiei, refuzând a vedea – sub cuvânt că nu-i știe sensul final – bogăția ei de fluizi, substanțe și întruchipări; la fel cu natura vie, care însă nu așteaptă să-i dăm noi sensuri, ci oferă singură miracole de organizare, de la un simplu scaiete și până la creier. Că istoria are ori nu sens rămâne de văzut mai târziu, în cazul că asemenea probleme ne solicită și după anii adolescenței; dar ea are *un cuprins*, dincolo de stupiditatea tiranilor ce vor să-i dea sensuri (și numai pentru tiranii „luminați“ de totdeauna are rost, vorba lui Theodor Lessing), iar în sânul acestui cuprins apar limbi, creații, destine, formații sociale, valori, într-un cuvânt apar configurații culturale și culturi, care nu mai sunt simple plăsmuiri ale istoricului. Istoria trece singură din haosul junglei în buna rânduială a grădinilor.

Ca dovadă că istoria nu așteaptă de la inteligențele dezabuzate să fie pusă în oarecare ordine, ci se grădinărește singură, stă faptul că noi nu știm a da decât *nume* marilor unități istorice, botezându-le „culturi“. Dar ce sunt ele? Conținutul unităților acestora și identitatea lor istorică sunt evidente; în

schimb, care e natura şi structura lor rămâne un obiect de investigaţie, iar caracteristic pentru obiectivitatea *organizată* a istoriei este nevoia de a găsi un model al culturii, aşadar de-a propune – ca pentru studiul oricărei realităţi, astăzi – o imagine spectrală a ei.

Modelul, ca „sistem pentru studierea indirectă a altui sistem mai complex, inaccesibil direct", aşa cum a fost definit, aduce o simplificare, dar una în esenţial. Simplificarea, tot în esenţial, poate fi dusă mai departe – în cazul culturilor cel puţin –, cum o vom arăta îndată. Însă merită să fie subliniat, pentru o clipă, spre a reliefa singularitatea culturii europene, faptul că ideea de „model" ca mijloc de investigaţie nu apare decât în sânul ei, ca metodă. Anticii nu modelau, descriau. Printre puţinele cazuri de modelare, abia Platon, în *Republica*, dă ca model statul, spre a vedea în mare ce poate fi justiţia în mic, la individ; dar în folosinţa dată modelul politic a fost luat pur şi simplu drept realitate sau drept construcţie platoniciană în sânul realităţii – atât de puţin concepeau anticii modelul. Pe de altă parte, Ideea platoniciană putea fi considerată, într-o măsură, un model şi ea, unul pentru realitate şi realităţi. Numai că la antic ea apare prea des ca un model-prototip, mai degrabă decât un model-idee de lucru, cum îl invocăm astăzi. De aceea Ideea ca model este de fapt încărcată de toate notele din sfera ei, fiind mai bogată decât realitatea corespunzătoare, în timp ce modelul nostru de astăzi este mai sărac. În nici un

caz despre acesta nu s-ar putea spune, ca despre Idee, că are mai mult adevăr decât realitatea însăşi.

Produs al felului european de-a întreprinde investigaţia asupra realităţilor complexe, modelul trebuie totodată să opereze chiar în investigaţia asupra acestei realităţi complexe, dar bine asigurate, care este cultura europeană ea însăşi. Mai mult încă: modelul unei realităţi atât de complexe riscă să nu fie obţinut fără o nouă simplificare (care într-o privinţă ar putea fi înţeleasă ca un model al modelului) şi nu va fi obţinut, cel puţin în investigaţia de faţă, fără o „structură" specifică modelului ce urmează a fi pus în joc. Ne este îngăduită o nouă treaptă de simplificare? Structura însăşi se va întemeia pe o schemă, făcând parte dintr-un adevărat tablou de scheme ale culturilor ivite în istorie. Şi iată astfel trei trepte de simplificare – model, structură, schemă – care s-ar justifica prin ele însele, pe linia nevoii de explicitare şi expunere, dacă termenul de „simplificare" n-ar fi atât de nepotrivit. El ar reaminti de simplificările mecaniciste şi de alte forme de a reduce complexul la simplu, într-un ceas când reducţionismele de orice fel s-au dovedit vinovate. Dacă totuşi pornim aci de la o *schemă* a culturilor, spre a găsi *structura* culturii europene şi a încerca apoi să dăm *modelul* ei, nici unul din aceste trei tipare nu va fi simplu, ci fiecare va da expresie unei complexităţi, văzută însă la diverse niveluri de spectralitate.

IV
TABLOUL SCHEMATIC AL CULTURILOR

Procedeul de-a reduce la o schemă, dacă nu culturile măcar unele manifestări din sânul lor, a mai fost pus în joc în câteva rânduri. Aşa s-a încercat, de pildă, o schematizare pentru doctrinele politice din trecut sau pentru viziunile religioase tot din trecut. După gânditorii greci, existau numai trei doctrine politice în lumea cetăţilor: monarhia în sens larg (domnia celui ales de zei sau de oameni); aristocraţia, iarăşi în sens larg (domnia celor câţiva buni); şi democraţia (domnia tuturor). Aceste feluri de conducere sunt în continuă prefacere: monarhia tinde să se prefacă în tiranie, ceea ce determină pe cei buni din cetate s-o combată şi s-o înlocuiască prin aristocraţie; la rândul ei, aceasta din urmă tinde să devină oligarhie, ceea ce face pe cei mulţi din cetate să-i substituie democraţia; numai că democraţia alunecă prea des în demagogie anarhică, determinând poporul însuşi să ceară conducerea unuia singur, care să pună ordine în cetate. Se revine astfel, prin dictatură, la primul tip de conducere, monarhia, aşadar se reia ciclul.

Dar ce este îndărătul acestui ciclu? Este o simplă condiție numerică, o schemă: sau conduce unul, sau conduc câțiva, sau conduc toți. Iar unul – câțiva – toți exprimă exhaustiv condiția cantității, o condiție astfel necesară (chiar dacă nu şi suficientă) pentru orice tip de conducere politică.

Aceeaşi reducere, exterioară fireşte şi de astă dată, s-a putut face pentru religii. Ele sunt: sau monoteiste, adică invocă o singură divinitate, sau politeiste, invocând mai multe, sau panteiste, văzând divinul peste tot. Deşi este limpede, la fel ca în cazul doctrinelor politice, că reducerea religiilor la categoriile cantității – unitate, pluralitate, totalitate – nu poate spune ceva în adâncime despre fenomenul religios, este totuşi surprinzător, o clipă, să vezi că o asemenea reducere reuşeşte.

Dar schema numerică nu reuşeşte în adânc, nici nu poate reuşi, tocmai pentru că nu este decât numerică, adică nu îndeajuns de complexă. Luat ca atare, numărul este lipsit de virtute explicativă, cum se ştie încă de la eşecul urmaşilor lui Pythagoras. În schimb, *raportul* dintre numere şi raportul în genere s-au dovedit a fi miracolul matematicilor. El este miraculos şi în rest, ca raport şi egalitate de rapoarte, proporție. Judecata de analogie, care a făcut posibilă magia şi poate chiar unele religii trecute, se întemeiază pe analogii şi proporții; la rândul ei, toată cunoaşterea începe de la un raport, cel al diversului de cunoscut

față de unitatea posibilă a legii; societatea însăși se bazează pe rapoarte (nu numai pe simple raporturi) între oameni. Cultura, care înglobează toate aceste demersuri și realități spirituale (religii, sisteme de cunoștințe, rânduieli sociale), s-ar putea regăsi și ea, schematic, în câte un raport fundamental. Care anume?

Ni se pare că este *raportul dintre Unu și Multiplu* (sub ultimul trebuind să se înțeleagă atât diversitatea calitativă, cât și pluralitatea cantitativă). El nu înseamnă același lucru cu unificarea unui divers, care făcea problema cunoașterii. Ar putea fi, dimpotrivă, în cazul culturii, diversificarea Unului. Vom încerca deci să descriem rapoartele posibile între Unu și Multiplu, în gândul de a sugera că tabloul acestor rapoarte ar putea oferi schema tipurilor de culturi reale sau a celor susceptibile de a fi concepute.

Există cinci rapoarte posibile între Unu și Multiplu:

1) Unu și repetiția sa;
2) Unu și variația sa;
3) Unu *în* Multiplu:
4) Unu *și* Multiplu;
5) Unu multiplu.

Fiecare dintre rapoarte ar putea da schema câte unui tip de cultură, în măsura în care în sânul ei manifestările felurite ale vieții, ale lumii înconjurătoare, ale comunității sociale respective țin laolaltă, prin raportarea lor la ceva unitar. Aceste cinci rapoarte, de altfel, sunt solidare cu cele cinci dintre excepție și regulă, cum se va vedea.

Este adevărat că în culturile sau în configurațiile culturale apărute în istorie nu se poate vorbi despre un tip de cultură „pur"; în toate apar, cu intensitate mai mare sau mai mică, trăsături din cele cinci rapoarte ale tabloului. Dar pentru fiecare configurație este caracterizator *accentul* pus pe un anumit raport al tabloului, sub semnul lui desfăşurându-se, pe toate planurile, câte o comunitate istorică.

Unu şi repetiția sa caracterizează în chip evident culturile primitive de tip *totemic*, amintite la primul raport dintre excepție şi regulă. S-a văzut, în cazul primei excepții, că unele caractere de ordinul totemismului se înregistrează în chip lămurit şi mai târziu, în configurații de alt tip, şi chiar în culturi, anume acolo unde se înscrie, fie şi provizoriu, dogmatismul. Comunitatea devine atunci stagnantă, cum probabil era în culturile totemice, datorită Unului sau corpului unic de idei călăuzitoare, sortite repetiției lor. S-ar putea însă presupune că lumile totemice erau mai însuflețite decât cele dogmatice, în măsura în care monotonia era consimțită, iar nu impusă. Oricum, accentul cade, în cele totemice, pe Unu şi repetiția sa.

Unu şi variația sa, ca alt raport între Unu şi Multiplu (corespunzând excepției ce confirmă regula), oferă schema culturilor de tip monoteist, ceea ce este valabil mai ales pentru configurațiile vechi, care aproape toate pun divinitatea drept principiu al unității.

Este firesc ca popoarele monoteiste prin excelență, cel al *Vechiului Testament*, mai târziu şi popoarele *Coranului*, să redea cel mai bine configurația culturală corespunzătoare. Însă curiozitatea istorică a făcut ca deopotrivă în ultimele două secole să apară o versiune laică a culturii pe bază de „Unu şi variația sa", în speță versiunea nord-americană. Totul ține, în versiunea aceasta, de o Constituție, un fel de Unu ce îngăduie o largă variație în manifestările istorice. Atâta timp cât principiul unitar rezistă, comunitatea are sau tinde să aibă un profil distinct; altminteri îşi riscă sau disoluția, prin variația prea liberă a principiului ei (democrație laxă), sau regăsirea ei drept ce a fost inițial: un tentacul european aruncat peste ape.

Cu Unu *în* Multiplu ne întâmpină o schemă culturală de tip panteist (în cazul ştiințelor, de tip panlogist), aşa cum a fost înregistrată configurația culturală indiană, în care zeitățile par să nu aibă contur definit, cum se întâmplă şi cu legea pe care o lărgea excepția. Caracteristic culturilor de tip panteist este că se edifică pe câte o singură mare temă (respectiv pe câte o singură mare teorie ştiințifică), în cazul culturii indiene pe tema suferinței, în măsura în care lumea reală este privită drept un rău. Brahma e peste tot; râul şi ramul sunt şi ele Brahma, astfel încât partea, încărcată de sens divin cum este, ar putea fi în jubilare (aşa cum în cultura europeană Sfântul Francisc a exprimat ceva din bucuria aceasta). Dar râul şi

ramul, ca şi păsărelele cărora le ţinea predici sfântul, sunt toate expresii ale „individuaţiei“, iar răspândirea Marelui Tot în realităţi individuale este sfâşierea lumii şi suferinţa ei. Lumea e în excepţie; ea lărgeşte regula, în sensul că îi sporeşte întruchipările, dar ceva rămâne în agonie până la sfârşitul lumii, cum avea să spună Pascal. O cultură întemeiată pe ideea că lumea înseamnă suferinţă, aşa cum se crede în cultura indiană şi cum operează tehnicile ei spirituale, nu poate fi decât o încercare de terapeutică la nivel ultim, aşadar o formă de soteriologie. Lumea trebuie vindecată şi mântuită.

Cu totul altfel arată culturile lui „Unu *şi* Multiplu“, cele de tip politeist, în principal cultura greacă. Lumea nu este bolnavă, în răspândirea ei prin individuaţie, ci tocmai aceasta reprezintă sănătatea ei, apolinicul ei: dar este ca excepţia care nu obţine regula. Aşa cum zeii nu se resorb în substanţa unui Zeus-Brahma unic, oamenii ca şi aştrii, fenomenele naturii ca şi întruchipările ei au toate un sens liber. „Politeismul“ culturii greceşti duce la afirmarea plină a cetăţilor, fiecare alta, ca şi a constituţiilor, creaţiilor, ideilor şi şcolilor filozofice, unde nu exegeza adevărului rostit cândva în trecut importă, ci căutarea adevărului încă negăsit. În asemenea culturi, pantocraţia Unului nu este de temut, ci mai degrabă disidenţa Multiplului. Grecii vor fi resimţit limpede acest risc de pierdere în pluralitate, de vreme ce au

căutat pe plan exterior, prin Olimpiadele cu durată milenară, afirmarea de unitate în multiplicitate, în timp ce Platon avea să caute zadarnic, cu Ideea de bine, acel Unu nesocotit de afirmarea pluralității Ideilor. Abia cu Plotin, Unu se reafirmă plenar, dar atunci pierderea Multiplului va pune capăt culturii greceşti, aşa cum este probabil că pierderea Unului ar pune capăt cândva culturii indiene ca atare.

În cadrul dezbaterii acesteia a Unului cu Multiplul, de fiecare dată, în primele trei rapoarte, Unu a fost – prin repetiția sa, prin variația sa, apoi prin răspândirea sa panteistă – în chip limpede hotărâtor. Dimpotrivă, miracolul culturii greceşti, din perspectiva spectrală a schemelor pe care le-am invocat, ar putea fi redat prin preeminența Multiplului asupra Unului.

Tot ce precedă nu reprezintă decât o schemă deocamdată, fireşte; ar trebui ca schema să fie dezvoltată într-o structură, pentru ca abia astfel să putem avea sub ochi, de pildă, *modelul* culturii greceşti. Dar nu orice schemă de cultură se ridică la o structură activă prin ea însăşi; şi de altfel acum ne interesează schema, structura şi modelul culturii europene. Miracolul grec a rămas nerepetabil, iar de aceea el şi este în acelaşi timp fascinant şi inapt să devină un model.

V

STRUCTURA CULTURII NOASTRE

Dacă este îndreptăţit să se înceapă descrierea culturilor prin rânduirea lor sub scheme, atunci se surprinde de la început ceva din specificul culturii greceşti, şi cu atât mai mult din specificul culturii europene.

Culturile de tip totemic, cu Unu şi repetiţia sa; cele de tip monoteist, cu Unu şi variaţia sa; precum şi cele de tip panteist, cu Unu *în* Multiplu, *nu pun în joc* până la capăt *raţiunea* şi nu posedă în ele cunoaştere liberă. Raţiunea lor este dată de primatul Unului. Însă cu Unu *şi* Multiplu, acesta din urmă pierde solidaritatea cu cel dintâi, coexistă cu el, poate chiar uita de el, iar raţiunea trebuie să-şi facă apariţia (la culturile politeiste de tip ridicat), spre a pune ordine şi eventual spre a obţine ordinea unică. Aşa cel puţin se va fi întâmplat în Grecia antică, unde, de la reflexiunea presocratică şi până la cea plotiniană, cunoaşterea s-a străduit să îmblânzească disidenţa Multiplului.

Rămâne, în tabloul rapoartelor posibile între Unu şi Multiplu, ultimul raport, cel de *Unu multiplu*, pur şi simplu. Pe acesta îl vom atribui culturii europene

şi el reprezintă, cu structura la care duce, precum şi cu modelul ce se constituie şi se afirmă în istorie, raportul care a făcut cu putinţă miracolul european. Excepţia devine acum regula. De rândul acesta, nici Unul nu primează, nici Multiplul, ci Unu este de la început multiplu, *distribuindu-se fără să se împartă.* Nici o clipă însă Unu multiplu nu poate fi asimilat lui Unu *în* Multiplu al panteismului, în care individuaţia a degradat părţile şi doar reintegrarea lor le salvează; în care lumea este una singură, prin primatul Unului, în timp ce Unul multiplu se răspândeşte în lumi şi câmpuri; în care Unu nu se preface în unităţi, pe când în cultura europeană Unu dă unităţi, de fiecare dată autonome, ca monadele.

Cultura europeană va fi acest ansamblu de unităţi, ce se diversifică, la rândul lor, întocmai Unului prim. Teologia ei, e drept, se va strădui să păstreze unităţile în subordinea Unului; filozofiile ei, cu setea lor de absolut, vor tinde să regăsească unicitatea Unului multiplu. Dar, spre deosebire de teologie, religia vie din lumea europeană îngăduie acestor fii risipitori, care sunt creatorii de cultură, să-şi încerce norocul în lume, aşa cum filozofia, tot vie şi neparalizată de absolut, concepe din plin distribuirea absolutului unic în unităţi şi a fiinţei în deveniri.

Ce s-a întâmplat, odată cu apariţia culturii europene? Schema a trecut în structură, respectiv în structuri care, cu exerciţiul lor, să facă posibilă o cultură

deplină, în toată varietatea ei. Celelalte scheme nu pot trece în structuri şi rămân cel mult să treacă direct în „model“ cultural, unul de fiecare dată îngrădit şi îngrăditor pentru spirit, aşa cum fac culturile totemice, monoteiste, panteiste – şi cum face chiar modelul grec, cu interdicţiile sale raţionale şi închiderea sa în sine. Totemul nu se diversifică, divinitatea sau principiul unic nu se multiplică în principii, iar panteismul nu dă panteisme în sânul său. Cât despre politeism, el nu are legi şi structuri; are în schimb prototipuri şi mituri, cum o arată cultura greacă.

Schemele sunt de aceea *inerte* şi rămân aşa, chiar dacă se aplică asupra unor domenii diferite, cum am văzut cu schema numerică. Structurile însă sunt active şi devin adevărate *forme structurante*, oriunde s-ar aplica şi cu atât mai mult în universul înăuntrul căruia s-au ivit, cum este în cazul de faţă universul culturii europene. S-a întâmplat, în sânul acesteia, ceva care a silit-o să-şi treacă schema în structură. S-a întâmplat anume, pe toate planurile, o conversiune către universal – poate prin lecţia raţiunii greceşti, dar acum liber şi deschis înţeleasă, poate prin „universalitatea“ Imperiului Roman, cu siguranţă prin deschiderea către ginţi şi omenesc a creştinismului, poate chiar prin pustiirea adusă de năvălirile barbare – o conversiune care a ferit lumea europeană de închidere şi a silit-o să scoată din inerţie schema ei. Totul era de refăcut, în Evul Mediu.

Lumile de până atunci, cea egipteană, chineză, indiană, chiar greacă, trăiseră sub o milenară stabilitate, până la stagnanță. Acum se năştea, sub tumultul istoriei, o cultură nouă, care trebuia să domine şi să organizeze tumultul. Cum oare? Pornind cumva de la un singur principiu, care să fie o formă de Unu? Dar cultura europeană începătoare avea să-şi pregătească – la început într-o versiune teologală, pe care o vom invoca mai jos – un *alt* fel de Unu decât cele dominante până la ea, un anume Unu care să se distribuie întru sine, aşa cum avea să se distribuie mai departe în unități capabile ele însele să se diversifice pe modelul Unului inițial. Unul multiplu dă, prin natura sa, unități multiple.

Căci există *două feluri de unități.* Fără deosebirea lor, ni se pare că nu se poate înțelege până la capăt nu numai filozofia, atât de hotărâtoare pentru spiritul culturii europene, dar nici mitologia ei şi această întreagă cultură, începând istoriceşte cu teologia şi sfârşind cu tehnica şi formalismele ei.

Există într-adevăr unități care strâng laolaltă un divers, iar pe de altă parte există unități care se diversifică ele însele. Lăsând la o parte sensul aritmetic al unității, extins asupra elementelor oricărei mulțimi prin numărătoare, sau sensul calitativ al unității organice, extins şi el asupra oricărei realități individuale, unitatea denumeşte *sau* rezultatul unei unificări, *sau* principiul genetic al unei diversificări.

Primul tip de unitate, cel care strânge laolaltă un divers, este tipul comun. Întreg registrul vieţii sufleteşti, cu sentiment, voinţă şi mai ales cunoaştere, aduce o asemenea unitate a diversităţii. Genurile, speciile, la fel cu reprezentările, ideile şi emoţiile, sunt unităţi ale unui ansamblu. Toată problema cunoaşterii ştiinţifice de pildă, în primul ei ceas cel puţin, este să unifice o diversitate (manifestările fizice reduse la legi, plantele şi animalele variate reduse la specii, până şi felurile de a raţiona reduse la figuri silogistice). O asemenea unificare a unui univers duce la o unitate ce s-ar putea numi *de sinteză*. Ei însă i se opune un nou tip de unitate, pe care de la Kant încoace trebuie s-o numim *unitate sintetică*. Iar în timp ce unitatea de sinteză – fără a fi o simplă abstracţiune sau o formă de reducţionism – este una de concentrare, unitatea sintetică este *de expansiune*.

Cu unitatea sintetică operează cultura europeană în tot ce are semnificativ şi propriu în ea, chiar dacă, fireşte, nu se poate lipsi, în continuare, de unitatea pe care am numit-o „de sinteză". Sugestia unităţii sintetice o dau astăzi până şi maturele noastre ştiinţe ale naturii. În mare, de pildă, cosmogonia contemporanilor – sortită sau nu să rămână valabilă, dar caracteristică viziunii europene – închipuie originea lumii, nicidecum pornind de la atomi care s-ar agrega, sau de la un element simplu, ca hidrogenul, care ar genera prin transformare restul, ci pornind

de la unitatea complexă a concentrării originare de materie, care, prin explozie (*big bang*) şi expansiune, a dat cosmosul.

Dar încă mai sugestiv se petrec lucrurile în mic: ştiinţa de astăzi vorbeşte despre particule care, prin bombardare, se descompun în părţi din care n-au fost compuse niciodată, de parcă particulele ar fi cu-adevărat unităţi sintetice. Dintr-odată metodele clasice de „analiză", care descompune o substanţă în părţile ei alcătuitoare, şi de „sinteză", care o recompune, ca în cazul apei, asemenea metode devin caduce în faţa formei schimbate a realităţii, pe care o sugerează unitatea sintetică. Şi poate că exemplul ştiinţific cel mai impresionant pentru *alt* tip de unitate pe care trebuie s-o punem în joc îl oferă fenomenul izotopiei. Dacă aproape orice substanţă este de la început *plurală*, nefiind ce este decât laolaltă cu izotopii ei, atunci înseamnă că tema unităţii şi a multiplicităţii, poate chiar dezbaterea platoniciană a Unului şi Multiplului trebuie reluate filozofic din cu totul altă perspectivă decât cea clasică. Izotopia aminteşte de Unul teologiei, care este dintr-odată întreit şi în expansiune.

O divinitate în expansiune – cum vom întâlni la începuturile culturii europene –, un univers în expansiune, unde electromagnetice în expansiune, dar şi valori în expansiune, categorii de gândire în expansiune, ca şi o istorie în expansiune, în fond toate limitaţii care nu limitează, iar până la urmă

şi un neant intrat în expansiune cu nihilismele de astăzi – aşa ni se va părea că poate fi descrisă cultura europeană. Toate stau, aşadar, sub o structură: unitatea sintetică, adică acea unitate care se diversifică şi multiplică, aşa cum o *ficus indica*, arborele indian, devine pădure.

Nu rămâne decât ca această structură, provenită dintr-o simplă schemă, cea a Unului multiplu, să ofere, cu exerciţiul ei variat, *un model*, spre a se putea desfăşura organizat universul culturii europene ca prototip al culturilor depline.

VI
O LUME DE VALORI AUTONOME

Cine vorbeşte despre Unu ca putând fi în acelaşi timp multiplu, ba chiar despre unităţi multiple în diverse sfere de realitate, nu poate întârzia să-şi amintească de vorba enigmatică a lui Heraclit, anticul: „Unu diferind întru sine..."

Să fie în vorba aceasta o anticipaţie a ceea ce în cultura europeană avea să se numească „unitate sintetică"? S-ar putea atunci alătura vorbei lui Heraclit, tot ca o anticipaţie, Ideea platoniciană (mai puţin superficial înţeleasă), de vreme ce realităţile nu se prind în ea ca printr-o sinteză, ci se desprind ca dintr-o unitate sintetică, aşa cum în *Hippias maior* se desprind exemplarele sau situaţiile frumoase din Ideea de frumos şi cum se desprind în *Lysis* atracţiile şi prieteniile reale din Ideea de prieten. – Numai că, în afara lui Platon astfel înţeles (şi poate de aceea el este atât de apropiat culturii europene), restul lumii greceşti a fost mai degrabă însetat de unităţi care să „armonizeze" diversul şi multiplicitatea decât să le sporească pe acestea prin desfăşurarea în jerbă a unor unităţi originare. Când presocraticii au redus

realul la unităţi originare, ei le-au conceput pe acestea ca „elemente“ nediferenţiate, spre deosebire de unităţile sintetice, în ele însele (apă, foc, număr, intelect), sortite să pună ordine, ca Intelectul lui Anaxagoras, în diferenţierea haotică a lumii.

Cultura europeană ne va apărea ca operând cu structuri de ordinul unităţilor multiple ce se diversifică tot timpul, aşadar operând cu unităţi în expansiune, ceea ce va da stilul ei deschis pe planul investigaţiei raţionale, ca şi pe plan social, istoric sau chiar geografic. Dar în ce modalitate va putea apărea o unitate sintetică în act – şi nu numai în actul gândirii, ci şi în realitatea morală sau istorică? În definitiv, cum poate fi ceva în acelaşi timp unu şi multiplu? Cum se poate distribui ceva fără să se împartă?

La un anumit nivel, mai ales la cel al vieţii în spirit, toate culturile au întâlnit unele forme de unu multiplu şi de distribuire fără împărţire; dar le-au lăsat să fie legate, cel mai adesea religios legate, fără a deveni conştienţi de ele, şi astfel nu le-au dat nume. Cultura europeană, în schimb, le-a privit ca autonome şi le-a dat, pentru domeniile de cunoaştere şi cele morale, un nume: *valori*. Dacă orice cultură este, în fond, un sistem de valori, abia cea greacă a practicat conştient valorile cele mari (adevăr–bine–frumos, sub chipul cunoaşterii dezinteresate a adevărului, al desăvârşirii individuale şi colective prin bine, al contemplării frumosului) şi numai cea europeană

le-a gândit ca atare, le-a văzut varietatea şi le-a oferit, spre deosebire de greci, tuturor seminţiilor pământului, îndreptăţindu-ne să spunem că şi-a trecut structura ei într-un sistem de valori, respectiv într-un model care să fie singurul de până acum exemplar.

Dar *valoarea* este prea des, chiar în gândirea contemporană, confundată cu *bunul*, şi de aici atâtea nefericiri ale insului şi societăţii în lumea noastră. Sub o proastă inspiraţie, s-a spus: „Valoarea este obiectul unei dorinţe." Dar acesta este bunul, nu valoarea! Ultima nu numai că satisface o dorinţă, dar creează şi satisface oricâte altele. Ea este mult mai mult decât un bun, chiar atunci când se întâmplă ca obiectul ei să fie acelaşi cu al bunului. Este destul să spunem că un bun se distribuie împărţindu-se, pe când valoarea se distribuie fără să se împartă, spre a vedea câtă distanţă le separă. Sau e destul să spunem, spre a o vedea: un bun se poate transforma în valoare atunci când, rămânând acelaşi fie şi ca bun material, satisface dorinţa tuturor.

Cu fiecare prilej merită să recurgem la exemple imediate, dacă vrem să deosebim bunul de valoare. Astfel, o bucată de pâine satisface sau dorinţa unuia, sau pe a altuia, pe când un adevăr, ca şi un cântec, este şi al unuia, şi al altuia. O bucată de pâine şi orice bun obişnuit dezbină pe oameni, în timp ce o valoare îi uneşte, îi însumează. Se poate atunci spune că există bunuri de consumare şi bunuri de însumare,

dacă lărgim ideea de bun. În orice caz, valoarea în același timp însumează pe oameni și se păstrează ca atare în distribuirea ei, spre deosebire de bun, care se împarte și piere el însuși prin consumare. Vorba trivială și cinică a bunului-simț britanic, cum că nu poți mânca o prăjitură și s-o și ai, devine fără sens în cazul valorii, pe care o „consumi" și totodată o ai.

De aceea, la drept vorbind, există consumatori de bunuri, dar nu și consumatori de valori, decât în sens degradat. Valoarea își păstrează ființa și unitatea, în propria ei distribuire. Iar adâncirea cunoașterii europene în adevărurile universului fizic a condus la rezultatul, surprinzător, cum că și în lumea materiei, nu numai într-a spiritului, apar manifestări și realități ce pot fi calificate drept „valori", ele distribuindu-se fără să se împartă. Lumina a fost de la început înțeleasă așa – de aceea a și constituit paradigma prin excelență a bunătății și adevărului – și întreg spectrul undelor electromagnetice este de înțeles așa, odată cu lumina. Miracolul undei fizice, care se răspândește fără să se dividă, face din ea o valoare (și într-adevăr lumina este o valoare, pe când aerul, de pildă, rămâne un bun, ce se poate consuma), în așa fel încât lumea spirituală nu confiscă valorile pentru ea, chiar dacă în sânul ei sunt mai evidente decât oriunde.

Când trece deci în „structură", schema Unului multiplu, devenită unități multiple ce se diversifică

şi distribuie păstrându-se, îşi găseşte în valoare o perfectă ilustrare. Dacă valoarea nu exprimă unica modalitate a Unului multiplu, rămâne adevărat că *pentru cultură*, înțeleasă ca sistem de valori, acestea din urmă sunt cele care dau măsura şi organizarea în model a schemei pe care o punea în joc, trecând-o în unități sintetice, cultura europeană. Când iese din starea de natură, unde bunurile de consum sunt totul în primul ceas, omul trece în starea de cultură tocmai prin ridicarea bunului la valoare, simultan cu instituirea directă de valori spirituale. Permanent apoi, în sânul unei culturi chiar superior evoluate, omul va pendula între bun şi valoare, adesea optând pentru primul şi lăsând pe a doua să fie activă doar în sfere limitate, de unde adesea valoarea poate recădea în bun. Până şi în cultura europeană, unde unele bunuri au apărut la început ca valori, acestea pot să se degradeze, aşa cum s-a întâmplat cu aproape orice invenție, cu motorul în patru timpi de pildă şi cu invenția automobilului, care au reprezentat la început o valoare de adevăr şi de tehnică, însumând pe toți oamenii, pentru ca până la urmă produsul ca atare să devină un bun care să dezbine pe oameni. Un acelaşi obiect a putut fi şi valoare, şi bun, iar cultura înseamnă, din această perspectivă, *trecerea în valoare a ceea ce poate fi în stare de natură un simplu bun.* Dar, spre deosebire de alte culturi (cu excepția celei greceşti), cultura europeană aduce

primatul valorilor *autonome*, precum şi conştiinţa lor teoretică.

Dacă istoria reprezintă o realitate cu sens obiectiv, iar nu o trecere şi petrecere a umanităţii cărora numai noi le dăm înţeles, cum s-a spus, atunci ea se împlineşte în vaste întruchipări, ce au putut fi numite culturi sau măcar configuraţii culturale. Cunoaşterea acestora ni s-a părut că reclamă, întocmai cunoaşterii oricărei realităţi complexe, un model, iar în căutarea modelului potrivit pentru cultura europeană am întâlnit, odată cu schemele altor culturi, una care ni s-a părut a fi schema specifică ei, Unul multiplu. Sub presiunea istoriei, deopotrivă poate şi sub presiunea naturii nordice, mai vitregă decât cea meridională a culturilor trecute, în orice caz sub şi prin vocaţia raţională a omului european, schema a trecut în structura activă a unităţii diferind întru sine, unitate pe care am numit-o sintetică. Iar structura, concretizată pe plan istoric în „valori", a instituit o lume a valorilor autonome care, cu întregul ei variat dar stilistic unitar, reprezintă modelul culturii europene şi, prin deplinătatea lui, modelul cultural ca atare, devenit criteriu de apreciere a oricărei alte culturi privite ca ansamblu de valori.

Valorile unei culturi depline se vor dovedi nespus mai variate decât cele invocate de greci; iar deplinătatea lor nu ţine de numărul lor limitat, ci de orizontul lor, deschis faţă de istorie. Aşa s-a împlinit

cultura europeană. De aceea, oricine vorbeşte despre decadenţa ei deplânge cel mult degradarea modelului ei la un grup de naţiuni ori altul – sau nu înfruntă serios miracolul culturilor. Cu modelul ei, cultura europeană nu poate intra în decadenţă; cel mult, pe Terra sau în cosmos, îşi schimbă cadenţa.

VII
CÂND ÎNCEPE CULTURA EUROPEANĂ

Oricât de bine am cunoaşte celelalte culturi, nu putem determina ceasul lor de naştere. Ele nu par a se fi ivit sub o ruptură, de vreme ce s-au desprins lent de natură, ca o prelungire a ei.

În schimb, cultura europeană se naşte printr-o categorică *ruptură*: faţă de natură în primul rând, faţă de raţiunea obişnuit cunoscătoare, în al doilea rând, şi în ultimul rând faţă de Antichitate. Se naşte anume în anul 325 al erei noastre, la Niceea.

Dacă vom putea întemeia cum trebuie, în cele ce urmează, o asemenea afirmaţie, atunci teza lui Spengler privitoare la începutul culturii noastre pretins „faustice", în jurul lui 900-1000, îşi va arăta întreaga ei inanitate. Totul s-ar ivi în nebulozitatea Nordului, după Spengler, odată cu nibelungii cei stăpâniţi de ceaţă. Dar cine merge astăzi în locul unde s-ar fi născut atunci Siegfried, anume la Xanten (de la *ad Sanctos*) în nord-vestul Germaniei, nu află nici o urmă a eroului nibelungic; găseşte în schimb o arenă romană datând cu 1000 de ani înainte. Iar

la fel de vag şi nebulos va fi şi conceptul de „faustic" aplicat culturii europene, cu un tip de om reprezentat, după acelaşi Spengler, de eroi ca: Parsifal, Tristan, Hamlet, Don Quijote, Don Juan, Faust, Werther şi eroul romanului urban modern (v. *Untergang des Abendlandes*, München, 1923, vol. I, p. 18, notă). O asemenea cultură, cu îndrăgostiţi nefericiţi şi cu pseudoştiutori exaltaţi, nu putea începe decât în ceţuri.

Că nordicii au dinamizat Europa, în jurul anului 1000, şi că apoi, după secole întregi, i-au dat prin englezi civilizaţia specifică astăzi şi prin germani arta de-a gândi, specifică şi ea, este adevărat numai în măsura în care se acceptă că Europa *exista dinainte*. Ea exista în tipare latine (nordicii nu au avut teologii constituite şi nu au reuşit să facă nici state şi istorie decât după ce i-au modelat latinii, cum este cazul Angliei, căreia i-au trebuit 300 de ani de dinastie franceză ca să iasă din păstorit) şi exista dinainte, în primele secole ale culturii celei noi, în tipare bizantine. Din nefericire, a lipsit până acum cărturarul care să glorifice sau măcar să contureze Bizanţul, aşa cum a conturat Jacob Burckhardt Renaşterea. Şi tot din nefericire, trufia latinilor din Vest – care a dus, în confruntare cu trufia grecilor, la o incredibilă schismă religioasă – a obnubilat pe marii istorici ai Apusului, şi îi întunecă încă, făcându-i să minimalizeze rolul *european* al Bizanţului şi să ignore până

şi aleasa gândire, esenţială pentru credinţa lor, a marilor Părinţi din Răsărit. Lipsită de tradiţia bizantină, cultura europeană îşi caută începuturile, după filozofii occidentali ai istoriei, în haosul germanic iniţial – sau cel mult în ecourile culturii antice prin mânăstirile din Irlanda. Golul culturii europene de aproape un mileniu, la care se ajungea astfel, rămâne să fie umplut de ceva, iar Spengler s-a văzut silit să transforme în cultură veritabilă o configuraţie culturală dintre cele mai precare, cea arabă, una care doar a vehiculat idei şi valori (din Orient şi Orientul Apropiat, elenizat) mai degrabă decât să fi creat valori proprii. Însă cine trece peste primul mileniu european şi merge pe linia Nordului în căutarea obârşiei începe cu barbaria şi sfârşeşte cu schizofrenia faustică sau, dacă se preferă, cu spaima de bomba atomică, anticipată de Goethe în actul IV din *Faust II*.

La aceasta se ajunge nu numai pentru că se ignoră Sud-Estul, dar şi datorită prea des unei nepotrivite concepţii filozofice, pur şi simplu. Este ceva oricui evident, în cazul lui Spengler, de pildă, că împleteşte o extraordinară informaţie şi putere de a face asociaţii neaşteptate în materie de istorie cu o lamentabilă viziune filozofică. Cinismul său sfârşind în provocare şi iactanţă – din păcate prea des şi al lui Nietzsche, însă la cu totul alt nivel – ţine de insuficienţa şi anemia viziunii sale, de parcă ar fi şi el „un bolnav cu instincte de om sănătos", cum s-a

spus despre Nietzsche. Căci sărăcie de idei este în a vedea culturile „ca nişte plante şi animale“ din sânul naturii (p. 29), sau în a susţine că marile culturi nu sunt decât nişte organisme (p. 141) şi că nici o cultură nu poate „alege“, totul stând sub un determinism natural.

Este drept că organicismul era şi viziunea filozofică a lui Goethe, pe care filozoful culturii, ca şi Nietzsche, îl citează cu devoţiune. Dar câtă deosebire între graţia lui Goethe şi agresivitatea, pretins lucidă, a celor din urmă; între divinizarea naturii la Goethe şi reducerea ei la instinct şi animalitate; între vasta demonie goetheeană şi oarba „voinţă de putere“; între nevinovăţia devenirii aşezate angelic dincolo de bine şi de rău şi acel „dincolo de bine şi de rău“ împlântat în nepăsarea crudă faţă de tot ce e bine şi rău; ce deosebire între „sensul vieţii este viaţa“ în versiunea lui Goethe şi convingerea că sensul vieţii este strivirea altor vieţi!

Iar dacă la Nietzsche încape răscumpărare pentru sărăcia viziunii sale filozofice, prin extraordinarele sale intuiţii şi formulări de moralist, de psiholog, de critic, de filozof al artelor şi de profet, în schimb câtă schimonosire şi stridenţă în paginile filozofice ale lui Spengler, mai ales în *Der Mensch und die Technik*, apărută în 1931 ca un fel de dezvăluire a gândului subiacent, care era încă reţinut de o decenţă culturală în *Declinul Occidentului*. Citeşti acolo cu uimire că tehnica este pur şi simplu „o tactică de

viață“, în măsura în care omul însuşi nu e mai mult decât „un animal de pradă“. Iar acest animal – denumit grațios „bestia-om“ de către Spengler, în timp ce Nietzsche vorbise ceva mai subtil despre „bestia blondă“ – săvârşeşte firesc ucideri, ca în restul junglei naturale, unde mâncătorii plantelor celor fără de apărare, ni se spune, sunt proşti (calul, cerbul), în timp ce mâncătorii de alte animale dau tipul superior, cel al ființei de pradă (p. 15). Față de ele, bestia-om a dat în plus doar cultura, pare-se, care şi ea s-ar fi născut prin aceea că lumea înseamnă pradă posibilă (p. 26).

Aşa se face că, pentru Spengler, cultura europeană începe în Nord, sub semnul unor mituri şi legende unde femeile se luau la trântă cu bărbații, şi zeii se spintecă fără să se şi ucidă. Că o asemenea cultură a putut da miracole de ordinul catedralelor, al muzicii sau al calculului infinitezimal, cum arătase cu atâta măiestrie tot Spengler în *Declinul Occidentului*, ține pentru el numai de „năzuința faustică a spațialității infinite“. În fapt, îndărătul lucrurilor ar sta natura inexorabilă a bestiei, de astă dată creatoare şi sortită să ajungă la invenția maşinii, „cea mai vicleană dintre toate armele împotriva naturii“ (p. 73), precum şi sortită să intre, cu om cu tot, în neantul istoriei.



Cu totul altfel arată începutul culturii europene din perspectiva Sud-Estului bizantin. Vor fi fost şi

acolo, la sfârşitul Antichităţii, animale de pradă sau cetăţi şi state care să se sfâşie între ele. Dar era lumină, nu ceaţă şi noapte, ca în Nord, aşa cum era ordinea sau un rest din ordinea, nu întotdeauna animalică, pe care o instituise Roma peste lumea cunoscută. Acolo, în Roma cea mică întemeiată de primul împărat creştin, avea să se întâmple ceva fără precedent în Antichitate şi de necomparat cu oarbele încrâncenări nordice: timp de 450 de ani, întregi mase de oameni anonimi (şi nu numai spiritele conducătoare) aveau să se bată *pentru idei.* Disputele medievale de mai târziu, de la Sorbona, aveau să rămână, pe lângă luptele Bizanţului, un simplu spectacol, ca turnirurile cavalereşti. Aici, în Bizanţ, era pasiune şi curgea sânge în numele ideilor. Este probabil că nici o explicaţie sociologică nu poate da socoteală până la capăt de o asemenea frenezie colectivă, prelungită peste veacuri, dacă ea nesocoteşte fervoarea pentru idee.

Totul a început în 325, la Conciliul de la Niceea, convocat de împărat, continuând cu alte şase reuniuni, până în 787. Să lăsăm la o parte faptul material şi de civilizaţie că secole întregi s-au putut organiza – în marginea unei Europe aflate în plin haos şi a unei lumi arabe de nomazi – asemenea reuniuni ce întruneau conducători spirituali până şi din Spania ori Franţa, ceea ce dovedea existenţa unui sistem sigur de contacte şi comunicări, controlul drumurilor,

buna administrație și birocrație, într-un cuvânt *civilizația* de care avea să facă mai târziu atâta caz Vestul. Să întârziem însă o clipă asupra dezbaterilor de idei, care în acel ceas au avut, cum era firesc, un caracter pur religios, dar ale căror reverberații, la început filozofice, s-au transmis întregii culturi europene, chiar dacă în chip neștiut, până și sistemelor de valori profane și antireligioase, autorizându-ne astfel să susținem că în anul 325 începe în chip hotărât o cultură nouă.

Hegel a declarat într-un rând că nu există fragment din Heraclit pe care să nu-l poată prelua în opera sa. Cu încă mai multă îndreptățire ar fi putut afirma că nu există hotărâre finală a celor șapte reuniuni pe care să nu și-o poată însuși. Numai că el nu adâncise, probabil, speculația Răsăritului, iar nici de atunci încoace nu știm despre vreun gânditor de seamă care să fi citit *filozofic* în speculația aceea cu un atât de ascuțit simț dialectic al punerii contradicției și al depășirii ei. Antinomiile lui Kant sau paradoxele logicii matematice de astăzi sunt anemice și sunt inocența speculativă însăși, față de „paradoxele“ care s-au pus în joc atunci. De altfel, primele rămân înghețate în contradicțiile lor, în timp ce paradoxele de atunci au impus drept adevăr *contradicția vie*, tensiunea aceea spirituală care, desacralizată până la urmă, avea să facă posibilă și să dea sens culturii noastre.

Cultura noastră este una a *întrupării legii în caz*; ca atare, cu manifestările ce decurg din întrupare, ea proclamă peste tot ceva întreit. Împotriva oricărui gnosticism, incapabil a înțelege cum pot trei să fie una, s-a decretat că trei *sunt* efectiv una. În termeni filozofici, ființa este și ea trinitară, neînsemnând numai *legea*, nici realitatea *individuală* numai, ci laolaltă legea, realitatea individuală și determinațiile sau procesele lor.

O putem spune de pe acum: tocmai ca fiind o cultură a întrupării legii în caz, cea europeană era sortită să ajungă la știință în genere și la științe, mai multe, după domenii distincte, așa cum nu ajung celelalte culturi, în care legea rămâne difuză, fără întrupare bine determinată. Dacă, acum, adâncim filozofic cele concepute atunci – în pregătirea unei mai bune înțelegeri a culturii noastre –, vedem în ele afirmarea nouă, surprinzătoare pentru tot ce era până atunci „rațiune", a *unității sintetice*. Lumea veche admitea și ea o unitate, dar era o „unitate de sinteză", cea care armonizează un divers. Acum apare – spre a fi reluată *în tot felul de versiuni laice* de-a lungul culturii noastre – unitatea care *își dă ea* un divers. Unitatea aceasta ce se diversifică, intrând în expansiune în loc să concentreze și armonizeze diversul, va reapărea deocamdată ca unitate a două voințe, a două naturi și așa mai departe, până la unitatea a două imagini, cea interioară și cea exterioară,

icoana. Aşa începe, după câte ni se pare, cultura europeană, reamintind de fiecare dată parcă de hotărârea finală despre icoane:

„Este permis – sună hotărârea – şi chiar util şi bineplăcut a face icoane (veacurile au adăugat: a face artă, ştiinţă, bunuri iscusite de tot felul, ca tehnica) şi a le venera: dar această venerare să fie numai cinstire, iar nu adorare."

Poate că eroarea culturii europene a fost să adore în chip faustic aceea ce (ca tehnica astăzi) trebuia doar să cinstească. Altminteri, ea e sarea pământului.

VIII
MITOLOGIA EUROPEANĂ

Este probabil că nu se înțelege nimic esențial din cultura europeană dacă nu se ține seamă de *raportul ei cu natura*. Toate mitologiile par a pleca de la natură şi varietatea ei. Mitologia – spunea un mare european, Fr. Schlegel (în „discuția despre proză"), unul care totuşi părea să ignore, în ceasul acela, noutatea culturii europene – este „o expresie hieroglifică a naturii înconjurătoare". Dar mitologia europeană nu este aşa. Ea se naşte nu în fața diversității naturii, ci *dintr-o legendă unică*. Pe când celelalte pun în legendă, în basm şi poezie o varietate de fenomene naturale, mitologia europeană pleacă de la o unitate ce se diversifică. Pentru ideea de „unitate sintetică" pusă în joc de Kant mai târziu, exemplul acesta al unei întregi culturi (căci prin miturile ei, la început religioase şi la capăt ştiințifice, cultura europeană este întreagă desfăşurarea unei mitologii), aşadar exemplul unei unități sintetice *manifestate istoric*, ar trebui să fie cel mai izbitor. Nu se ține îndeajuns seama de el, în filozofia istoriei şi a culturii. Dar el

este tocmai expresia noutății radicale aduse de cultura europeană.

Din ce uimitoare singularitate – un copil născut în iesle – izvorăşte *prima jumătate* a culturii europene: Bizanțul întreg, cu luptele sale de idei, ca şi cu operele sale de artă; apoi arta europeană din Vest, preluată din Bizanț, în pictură, de către Duccio di Buoninsegna şi Giotto, preluată în mozaicurile din Ravenna şi arhitectura acesteia, din care se inspiră creatorii capelei din Aachenul lui Carol cel Mare; preluată la San Marco din Veneția; apoi catedralele, marile rătăciri provensale, cultul femeii, poezia medievală, ordinele cavalereşti care aveau să brăzdeze în lung şi lat istoria, în sfârşit muzica polifonică şi pictura Renaşterii, totul rămâne de neînțeles fără legenda copilului născut în iesle.

Invidiem cei 1 500 de ani (cam cât a durat oracolul de la Delfi) de cultură greacă. Dar să fie cei 1 500 de ani de cultură europeană, de la începuturile ei şi până astăzi, *sub* nivelul celor ai Antichității clasice? Să se înceapă, atunci, comparația cu tot ce pare mai cuceritor la cei vechi; tocmai *imaginația creatoare de mituri*. Grecii aveau nevoie de spectacolul întregii naturi spre a-şi plăsmui legendele: de Chaos şi Noaptea lui Hesiod, de Chronos, de soare şi lună, până şi de boschetele pădurilor şi de râul Scamandru. Imaginația lor e bogată din bogăția naturii şi a fenomenelor naturale. Este o minunată imaginație a

prilejurilor gata date, una grațios somnolentă, relaxată, adânc superficială, cum avea să sugereze Nietzsche; este o blândă mângâiere şi învăluire cu visul a unei lumi pe care anticul o lăsa acolo unde o găsise. Nimic uimitor în imaginația sa – în timp ce dincoace, în mitologia europeană, totul te uimeşte, cu numele şi chipul nou pe care îl capătă lucrurile, dar până la urmă cu supranatura şi suprarealismul ce vin să înlocuiască făpturile şi întâmplările date cu alte făpturi şi alte întâmplări, văzute cu ochiul interior. Imaginația nu mai este acum relaxată şi nu pâlpâie doar din când în când, ci este o adevărată vâlvătaie.

Să se ia, pe de altă parte, *gândirea speculativă*. Chiar dacă în prima jumătate a culturii europene nu apare o filozofie de nivelul celei greceşti – abia prin Kant şi urmaşii săi putându-se face o confruntare de la egal la egal –, se întâmplă în favoarea gândirii europene ceva de care, iarăşi, nu ținem îndeajuns seama când admirăm fără rezerve pe greci. *Filozofia lor este întreprinsă împotriva mitologiei proprii*, pe când cea europeană se aşază în prelungirea ei. Pentru ca Thales să poată afirma că totul e apă, Pythagoras că e număr, Anaximenes că e aer şi Heraclit că e foc, sau logos, sau conflict, ei trebuiau să conteste, direct ori indirect, mitologia lor, peste care aduceau suveran pustiul gândului unic, sau măcar monotonia gândului în genere. La fel cum agricultura, venită peste natura sălbatică a culegătorului şi vânătorului, avea

să producă un prim dezechilibru ecologic pe Terra, față de care dezechilibrul adus de industrie ar putea fi mai puțin pustiitor, în măsura în care e revocabil sau controlabil, tot astfel gândirea filozofică vine la greci să tulbure echilibrul „ecologic" al cugetelor şi al simțirii, tinzând să grădinărească realitatea, de la ultima boltă cerească, a stelelor fixe, până la rătăcirile sufletului, ale cetății, ale gândului, ale cunoaşterii şi ale credințelor. Nu numai sofiştii, cu dezordinea provocator adusă de ei, au generat prin reacție – cel puțin în ceasul socratic – filozofia, ci mai ales haosul blând al mitologiei, împotriva căreia se ridica acum, cu setea de instaurare a ordinii, reflexiunea filozofică. Iar ca şi astăzi, natura şi ceva din gândirea naturală rezistă, ba chiar încearcă să se răzbune: la noi, cu amenințările ecologice bine cunoscute, la greci pe planul gândirii (unde înfrânseră imaginația prea liberă, dar prin prea multă armonie), odată cu apariția iraționalului şi cu enigma infinitului. *Trebuia* filozofat împotriva spiritului mitologic, şi totuşi nu se putea depăşi un fel de „etică" a lui. La Anaximandros apare Díke, justiția nivelatoare a tuturor exceselor.

Va trebui deci înregistrat ca o radicală noutate faptul că în cultura europeană gândirea nu se ridică împotriva mitologiei proprii, ci este în consonanță cu ea. Totul capătă înțeles, din clipa când iei în considerare raportul inedit al mitologiei respective

cu natura. Supranaturalul legendei unice, „reducerea“ naturii şi depăşirea de către om a suveranităţii acesteia duc la cu totul altă mitologie decât cele cunoscute. Nu numai că a noastră se constituie *fără* natură şi dincolo de a fi „expresia hieroglifică a naturii înconjurătoare“, dar omul chiar răstoarnă raportul cu ea, potrivit doctrinei aceleiaşi legende unice, făcând ca natura însăşi să fie „căzută“ odată cu propria sa cădere. Omul, în orice caz, nu mai este cel „natural“. O spune lămurit un gânditor rămas în lumea secunzilor, dar adânc, de la începutul veacului, anume Heinz Heimsoeth (în cap. al III-lea din *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*). Pentru antici, scria el, sufletul era o parte din cosmos, a naturii. Magnetul avea suflet. Chiar la Platon, adăuga el, sufletul nu era subiectivitate şi nu e opus lumii externe. Psihologia lui Aristotel era fizical-biologică. Abia conştiinţa, la stoici, deschide către ceva nou. În schimb, modernitatea scoate cu totul sufletul din contextul naturii, iar Augustin este cu adevărat primul modern – îşi încheie Heimsoeth reflexiunea istorică. Poate că aşa, cu suprarealismul modernităţii, trebuie înţeles şi Bizanţul, care, prin luptele sale de idei, credea că poate consolida credinţa, când în fapt slujea gândirea speculativă a filozofiei. Cu prima ei filozofie – care nu este şi cea a Evului Mediu occidental, prea tributar unei Antichităţi prost cunoscute de el – cultura europeană se dovedea aliată, iar nu ostilă, ca la greci, cu propria ei mitologie.

În spiritul acesta al creațiilor desprinse de gândirea naturală și de natură se va dezvolta, în al treilea rând – după imaginația creatoare de mituri și după gândirea speculativă –, *arta* primei jumătăți a culturii europene. Este o întrebare cât „mimesis“ există într-o astfel de artă, în care natura geologică și cea vegetală nu apar decât ca un stângaci fundal, la început, iar cea animală e transfigurată de om și omul de expresivitatea unei hieroglife a transcendenței. Oricum ar fi, arta modernității începătoare trimite permanent spre altceva. Templul era încă un lăcaș în care cobora zeul; catedrala e unul prin care aspiră să urce omul. Iar artele caracteristice creatorului european, alături de cele ale cuvântului, vor fi cele care „urcă“, muzica și pictura, cum de atâtea ori s-a spus, nicidecum sculptura și prea puțin arhitectura.

Dacă nu știm ce putea fi pictura la greci și în ce măsură ea trimitea dincolo de „mimesis“, din reușita căruia anticii își făceau o glorie (știind în schimb ceva supărător pentru imaginea noastră despre ei, anume faptul că statuile lor erau pictate), în schimb ne dăm seama limpede cât de nouă, de neașteptată, de „nefirească“ este apariția muzicii polifonice. Nimic din natură n-a supraviețuit într-o asemenea muzică, nici măcar armonia, presupusă de antic, a sferelor cerești. Pe de altă parte se ivește, în această artă suprarealistă prin excelență (și comparabilă doar cu matematicile, care și ele operează dincolo și dincoace de realitate,

fiind astfel deopotrivă semnificative pentru europenism), un surprinzător exemplu de Unu-divers în mic: contrapunctul ca şi canonul muzical. „A doua sau a treia voce reproduce o temă deja enunţată de prima voce", spune Combarieu (în *Histoire de la musique*, vol. I, p. 367), aşa cum canonul muzical în genere presupune *o singură temă* cântată împotriva ei înseşi. Regulile formale ce vor fi astfel puse în joc nu fac decât să ducă în diversitate o unitate originară, astfel încât acelaşi istoric al muzicii (*op. cit.*, p. 412) poate vorbi de legi intrinsece muzicii şi care, printr-un fel de „autogeneză", fără recurs la sentiment, trebuie să ajungă la dezvoltările de care ea, muzica, e susceptibilă. O temă fundamentală, tratată în chip savant, este de ajuns. Chiar dacă nu toată muzica polifonică încape aici, apare ceva hotărâtor pentru destinul artei celei noi din cultura europeană.

De autogeneză nu puteau vorbi nicăieri anticii. Modernii o pun în joc peste tot. Ei nu dispun de o natură din care să se inspire şi de învăluirea căreia să se simtă cuprinşi. Nu redau lumea, ci dau ei lumi, în domeniile unde sunt liberi să fabuleze, ca în muzică ori matematici, iar când se apleacă asupra domeniilor date, din sânul realităţii, ei găsesc acolo legi despre care, ca astăzi, nu mai ştii bine, până la urmă, dacă sunt ale lucrurilor sau ale împletirii subiectului cunoscător cu lucrurile.

O singură încercare sau una din puţinele încercări de a regăsi natura şi realitatea ei s-a putut înscrie

în cultura europeană, dar şi ea ca o excepţie: viziunea lui Francisc din Assisi. El vorbea despre fratele Soare şi sora Lună, predica la păsărele şi accepta cu adevărat sacralitatea naturii. Aşa era sortit el să şi rămână în sânul lumii noastre culturale. Dar, de ce nu s-ar spune? el venera natura poate pentru că nu era mare ştiutor în cele ale teologiei, întocmai lui Ignaţiu de Loyola, fostul militar, care, lipsit fiind de o pregătire teoretică deosebită, avea să fie un geniu al organizării practice. Astfel cele două mari ordine medievale, franciscanismul şi Ordinul iezuiţilor, se năşteau, s-ar zice, dintr-o carenţă a întemeietorilor. Din franciscanism, de altfel, nu adorarea naturii avea să supravieţuiască, dată fiind mentalitatea europeană, ci juruinţa sărăciei, pe cât putea fi activă şi ea în veac. Iar în Francisc însuşi, la sfârşitul vieţii, apărea ceva de om al lumii celei noi, dacă nu un refuz al naturii, cel puţin o afirmare a persoanei umane chiar în ipostaza ei trupească, de vreme ce poetul florilor şi al înfrăţirii cu natura avea să se căiască pentru excesele practicate în viaţă şi să regrete că „şi-a jignit fratele trup".

*

Acum putem întâmpina, cu alt înţeles decât cel curent, partea a doua a culturii europene. Ea este înfăţişată, cu ştiinţele, filozofia şi luminile ei, ca total opusă, în literă şi spirit, părţii întâi. Dar până şi unii istorici ai ştiinţelor au făcut observaţia că menta-

litatea ştiinţifică nu putea apărea decât în climatul creat de o anumită mitologie. Iar câţiva istorici ai filozofiei şi filozofi ai culturii au ştiut să arate că atitudinea total nouă faţă de natură este cea care a eliberat inteligenţa investigatoare în ştiinţe şi subiectul cunoscător în filozofie. Abia a doua parte a culturii noastre, de la Renaştere şi până astăzi, se adâncea, peste tot detaşat, în cercetarea naturii, pe care o punea sub lunetă, o trecea în experiment şi o spectraliza în laborator, tocmai pentru că, potrivit mitologiei europene, natura e decăzută din sacralitate. În principiu, ştiinţele noastre ar fi putut să apară, măcar parţial, în lumea egipteană, sau în cele apropiat şi îndepărtat orientale. N-au apărut acolo, pentru că mitologiile lor le împiedicau să facă explorări în suprareal şi în subreal.

Astfel îşi făceau apariţia în Europa sistemele de valori autonome, la început valorile artistice şi ştiinţifice îndată după sistemul religios. Va urma primatul valorilor filozofice, istorico-politice, în fine tehnice, practicate pentru ele însele, ca şi primele, şi aparent opuse, dar în fapt solidare cu el, ca fond şi structură. Dar toate vor fi în expansiune. Toate au apetenţa infinitului, care *nu* este al naturii.

Căci dacă ar trebui să rezumăm noutatea europeană, faţă de lumea greacă şi alte lumi, atunci s-ar putea spune că ea ţine de înţelesul ce se dă infinitului. Pentru antici sau alte culturi finitul (cum e

cel al naturii percepute) este rațional iar infinitul e irațional. Pentru european va fi invers: infinitul este cel care se dovedeşte rațional, fiindcă *are o regulă de formare*. (Cum spune Pavel Florenski: Rațiunea e posibilă dacă infinitul actual este *dat*.)

De aceea în lumea noastră tot ce e bun are un sens de infinitudine – după cum tot ce e rău cade sub infinitudinea, de rândul acesta proastă, a lui „încă ceva şi încă ceva". Căci tot ce e rău este într-o limitație ce se reia ca tristă limitație, pe când ce este bun intră – ca în nici o altă cultură – în limitația ce nu limitează, ca în legenda copilului născut în iesle.

IX
UN ALT ÎNȚELES PENTRU MORFOLOGIA CULTURILOR

Morfologia culturii europene

S-ar putea ca teoria lui Descartes a vârtejurilor cosmice să nu mai fie defel actuală în ştiinţa fizicii. Dar ea ne spune ceva, pentru trecerea de la haotic la cosmotic şi, în definitiv, pentru naşterea ideii de formă. Potrivit lui Descartes, există un vârtej mai mare, al cerului cu soare cu tot, în sânul căruia apar vârtejuri mai mici, planetele. Iar pe o planetă ca a noastră, unde este viaţă, nu apar cumva vârtejuri din ce în ce mai mici, până la cele din pulberea istoriei şi a destinelor, schiţând, ca în vârtejul de praf, un început de verticalitate, de consistenţă şi de ordine? Suntem un fel de vârtejuri în sânul vârtejului? Chiar ziua noastră, a fiecăruia, este uneori un bun vârtej, atunci când nu e o risipire.

Culturile – s-ar putea spune – se ivesc din vârtejul comunităţilor. Spre a da o consistenţă ideală, adică până la un punct formală, unor asemenea învârtejiri istorice (dincolo de orânduirile impuse de tirani sau de constituţiile trecătoare ale câte unei comunităţi), oamenii au închipuit, probabil întotdeauna, dar mai

ales în timpurile moderne de la Thomas Morus încoace, tot felul de *utopii*. Ar putea chiar exista ispita de a înfăţişa o morfologie a culturilor pe temeiul analizei adâncite a feluritelor utopii. Numai că „toate utopiile se petrec pe o insulă", cum s-a spus, iar această desprindere a lor de spaţiul real le scoate la fel de bine din rotirea sau curgerea timpului istoric.

Un alt tip de consistenţă formală pentru haosul, real sau aparent, al istoriei a fost pus în joc de ceea ce s-a numit filozofia culturii, care era mai aproape de noi, în măsura în care şi conştiinţa istorică s-a ivit abia acum două veacuri. Disciplina aceasta filozofică avea să pună cu-adevărat în joc ideea de „morfologie a culturii". Într-un fel, Frobenius o şi invocase la începutul veacului, dar cel care i-a dat veritabilul statut a fost Oswald Spengler. Atât de mult a impresionat ideea de morfologie, folosită pentru marile unităţi istorice care ar fi culturile, încât un istoric de prim rang, ca Toynbee, a recunoscut că se regăseşte din plin, cu cercetarea sa întinsă peste întreaga istorie a lumilor cunoscute, în viziunea spengleriană, pe care regreta doar a nu o fi înregistrat la timp. Pentru toţi aceştia trei, culturile sunt organisme vii şi ele reclamă alte forme şi reguli decât legile naturii, în speţă caută formele vii de care poate da socoteală, după Spengler, doar judecata de analogie (o judecată „slabă", dar care nu încetează, în lipsa altor structuri pentru ştiinţele spiritului, să fie invocată, cum

se poate vedea din lucrarea *Étiemble ou le comparatisme militant*, Gallimard, 1982, a lui Adrian Marino).

Că morfologia organicului este „fiziognomică“, adică ansamblul trăsăturilor caracteristice unei făpturi individuale sau colective, cum vrea tot Spengler; sau că prin influența culturilor unora asupra altora – cu excepția culturilor egipteană, mexicană şi chineză, după acelaşi – s-a ajuns uneori la „pseudomorfoze“, adică la falsificări ale fizionomiei proprii unei culturi; că la alți gânditori decât Spengler (la Blaga al nostru, în primul rând) ideea de morfologie poate căpăta un sens mai adânc şi mai suplu, aşa cum prin arhetipurile lui Jung (şi iarăşi mai adânc, prin arhetipurile lui Mircea Eliade) morfologia se poate extinde şi asupra inconştientului, respectiv cu un sens ontologic asupra sacrului, toate acestea sunt aspecte pe care oricând ideea nouă de „morfologie“ le poate oferi unei analize, să spunem fenomenologice, adică în esență. Acum însă interesează, în existența istorică, morfologia *culturilor* propusă de filozofiile invocate, iar ea vine să încerce a pune în ordine vârtejul istoriei.

Dacă însă te opreşti la un asemenea înțeles al morfologiei, afli un lucru care în acelaşi timp validează şi invalidează ideea de morfologie a culturii. Frobenius declară – şi ceilalți par a fi de acord cu el în această privință – că există o *dependență de spațiu* a culturii (*Paideuma*, Ed. Meridiane, 1985, după ed. a III-a din 1928, p. 39). El invocă reprezentarea

„grotei“ sau a spațiului ca grotă, în viziunea asupra lumii, la culturile tribale din Africa, așa cum Spengler vede câte un „fenomen originar“ în fiecare cultură și îl simbolizează spațial, sau așa cum Blaga scoate în relief „spațiul mioritic“ drept un dat fundamental pentru sufletul și creația românească. Dar simbolismul spațial, cu transcrierea figurată a formei în cadrul morfologiei culturilor, reprezintă limpede la Blaga o concesie (sub seducția căreia am stat prea mult cu toții) și aproape o derogare de la nivelul speculativ al admirabilei sale viziuni filozofice, pe când la ceilalți filozofi ai culturii forma spațială reprezintă o idee majoră a morfologiei, pe care astfel o degradează.

Într-adevăr, a spune „formă spațială“, dacă ne gândim la înțelesul obișnuit al formei, este aproape o tautologie. Privită așa, cu ochiul exterior, forma nu poate fi decât într-un spațiu. Chiar dacă nu reclamă doar ochiul, forma este încă înțeleasă spațial prea des: ea ar putea ține de o spațialitate sonoră, de una cromatică și de acele spațialități, oricât de variate, pe care le-a sugerat, până la ideea de „câmp“ (aceasta deosebit de fecundă), gândirea modernă. Într-un sens, chiar ideea de „structură“, de care s-a făcut mult caz în veacul nostru și care a îngăduit ca matematicile să nu mai fie definite drept științe ale cantității, ci ale structurilor, păstrează o sugestie spațială în ea și alimentează nostalgia unor matematicieni

de regăsire a geometrismului. Morfologia apare astfel drept știință a formelor într-un regim de spațialitate, iar caracteristic este că morfologia culturilor nu urmărește, după Spengler, să obțină *das Gesetz*, ci *die Gestalt*, nu legea, ci întruchiparea.

Așadar cu întruchipări sau cu simboluri figurative caracteristice, morfologia culturilor se edifică prin sau măcar întârzie în spațialitate. De aici, două neajunsuri, care până la urmă o invalidează. *Primul* neajuns este înghețul într-o formă, configurație, întruchipare, structură sau figură pur și simplu (singur „câmpul" este viu și mișcător), sfârșind la rigiditatea unui simbol spațial. Simbolul rămâne neschimbat, ca grotă sau ca linia ondulată. Spațiul nu curge. De aceea cufundarea în modalitățile sale face din culturi mari unități statice, sau *inerte* lăuntric. În cultura faustică, săgeata spre infinit a lui Spengler va da necesar și univoc: turnurile catedralelor, muzica polifonică medievală, calculul infinitezimal, impresionismul și zgârie-norii americani. În cuprinsul unei asemenea culturi, nu mai este loc decât pentru curgerea joasă a „destinului", atât de mult justificat de Spengler. Fiecare cultură și-ar avea și manifesta ideea ei de destin și fiecare ar sta sub un destin. Spațializarea formelor vii ale istoriei dă ceva ineluctabil: culturile n-ar depăși un prag, în timp și în structurare, ca în spusa lui Goethe? „Arborii nu cresc până în cer". Le rămâne filozofilor culturii să invoce o altă spusă

a geniului lor tutelar? „Un arbore cade cu trosnete. A crescut fără zgomot“, ca să ne dea scenariul complet al morfologiei lor de unități închise.

Dar morfologia lor cade sub *un al doilea neajuns.* Nu numai că formele propuse de o asemenea morfologie spațială pietrifică realul istoric, dar îl și fărâmă în bucăți (culturile închise), împrăștiate peste timp și Terra. Utopiile închipuiau o istorie ideală în *insule*; filozofia culturii vede istoria, de astă dată reală, drept un *arhipelag.* Ea nu lasă loc, făcând așa, nici unui *continent.* Prea ocupați să desprindă formule vii ale diverselor culturi istorice, ei cad peste specificul acestora (când nu se înșală și în această privință), iar abia din specific vor încerca să extragă formele. Așa se ajunge la culturi distincte – opt la număr după unul, douăzeci și două după altul – și care *trebuie* să rămână distincte, închise și fără ferestre, altminteri căzându-se în riscul pseudomorfozelor. A declara, acum, că feluritele culturi au totuși ceva în comun, anume că sunt toate organisme și că trec prin aceleași vârste, înseamnă pură exterioritate. Culturile ar rămâne și de astă dată insulare, dacă ele nu s-ar ivi în *realul* istoriei, spre deosebire de utopii, ce apar ca anistorice. Primele fac deci un arhipelag, dar continentul istoriei nu se explică prin ele. Spațiul divide întotdeauna (poate nu și spațiul mototolit al matematicilor de astăzi), iar așa cum grecii n-au ieșit din disidența Olimpului lor și din politeism,

decât cu destinul, la fel de grosolan şi pustiitor ca zeul Kronos, nici filozofia culturii nu se desprinde conştient de politeism.

Trebuie trecut de la insulă şi arhipelag la continentul istoric. Va fi necesară deci o altă morfologie decât cea a utopiilor sau a filozofiei trecute a culturii. Ideea de continent însă nu mai este solidară cu cea a spațialității: este vorba de cultură în sine şi apoi de ansamblul culturilor privite fără soluție de continuitate, care toate vor trebui să desfăşoare o aceeaşi morfologie. În fapt, filozofia culturii n-a putut vorbi decât despre morfologii şi morfologia culturilor, la plural. Abia o nouă morfologie va putea da o filozofie a culturii, la singular. Dar cum este oare de conceput o nouă morfologie, cu forme peste tot răspândite în istorie?

O asemenea morfologie nu ar fi nouă, ci veche de peste două milenii, purtând chiar numele de morfologie, dar în chip mai subtil decât morfologiile spațialității. Ea datează din ceasul când alexandrinii Antichității au pus ordine în manuscrise, în scrieri şi scriere, în ortografie, în gramatică, în exprimarea logosului şi, poate fără s-o ştie, în logos el însuşi. Orice altă morfologie, chiar dacă n-ar fi spațială, este străină de *gând*, înțeles ca obiect. Morfologie la propriu, cea care cu sintaxa laolaltă alcătuieşte partea fundamentală a gramaticii, vorbeşte despre „părțile de cuvânt", care în realitate sunt tiparele, condensările,

formele şi *ipostazele gândului*. E adevărat, morfologia gramaticală ca atare a fost mai degrabă nesocotită de către gramaticienii moderni, care au înţeles să arate preeminenţa sintaxei. Dar dacă unii logicieni ai veacului şi-au îngăduit să vorbească de o „sintaxă logică" – cu succesul, dar mai ales insuccesul cunoscut –, de ce nu s-ar vorbi de o „morfologie logică" şi în orice caz de o morfologie a logosului, respectiv şi simplificat: a gândului?

Iar gând există în *toate* comunităţile din istorie ridicate la treapta culturii, în timp ce simbolurile spaţiale sau „fenomenele originare" ale câte unei culturi sunt recunoscut specifice. Cenuşăreasa aceasta care a fost morfologia gramaticii va spune atunci mai mult pentru ideea de cultură şi pentru modelul ei decât orice analogii între culturile arbitrar şi impresionist (sau după criterii exterioare: aşezare în spaţiu, limbă, comunitate de destin) confruntate. Dintr-un capitol începător de gramatică, morfologia ar putea deveni o adevărată *gramatică a culturii* privite ca arhetip al vieţii istorice.

Atunci: substantiv, adjectiv, adverb, pronume, conjuncţie, prepoziţie, cu verbul peste tot activ în lumea coruptibilului şi a prefacerii, inclusiv în lumea gândului, vor putea constitui ipostazele celui din urmă, depăşind statutul lor de simple părţi de cuvânt. Toate aceste categorii gramaticale vor fi în acelaşi timp aşezări de sine ale gândului, pe care *orice* conştiinţă

umană le conține sau le implică – dacă nesocotim subtilitățile vane ale relativiştilor, ce susțin că numai vorbirea europeană ar poseda aceste categorii, ca şi cum un chinez sau aztec n-ar deosebi substantivul „cal" sau „bizon" de adjectivul „frumos" şi de adverbul „iute", chiar dacă el nu are numele formei respective. Iar de astă dată, ca aşezări ale gândului şi nu doar ca părți de cuvânt, categoriile sau formele gramaticale nu mai sunt indiferent enumerate (aşa cum, cu simțul său al exactității, gramaticianul spune, de pildă, că verbele „a sufleca" şi „a iubi" sunt amândouă tranzitive, când sufleci numai mânecile, pe când de iubit poți iubi orice pe lume), ci fiecare formă poate fi un fel de aşezare a întregului logos, fiecare parte poate da socoteală de întregul unei epoci sau comunități ridicate la cultură, anume ca modalitate substantivală, adjectivală, adverbială etc. a spiritului acelei lumi, într-o clipă istorică a ei.

Vom găsi astfel, în cultura europeană: un ceas când primează substantivul, în speță Evul Mediu; un altul al adjectivului, Renaşterea, un ceas când primează adverbul (felul în care este redat ceva), anume ceasul Reformei, al Contrareformei şi cel al secolului clasic francez; un ceas al pronumelui ca „eu"; unul al conjuncției, adică al relațiilor, al legăturilor exterioare („şi", „sau", „dacă... atunci"), ceasul istoric în care trăim încă, totul în aşteptarea unui ceas, poate, când va prima spiritul prepoziției, adică al

unui alt raport între oameni, ca şi între om şi lucruri, o nouă formă de intimitate cu ceilalţi şi cu natura.

Dar dacă toate interpretările acestea vor avea sens pentru cultura europeană (inclusiv pentru perspectivele ei de viitor, care *nu* se reduc la judecata disjunctivă, poate lipsită de suport, a lui Malraux, sau cu un suport desperat politic, cum că „veacul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi"), atunci ele ar trebui să aibă sens şi pentru cultură în genere, ca şi pentru alte culturi sau configuraţii culturale încă vii istoriceşte. Căci este bine să ne întoarcem, într-un ceas când universalismul e urmărit pe întortocheatele căi ale atotştiutorilor în derută, la umila, dar originara universalitate a gândului.

X
CULTURA EUROPEANĂ ÎN IPOSTAZA SUBSTANTIVULUI

Sunt popoare şi lumi ce se sting în câte o parte de cuvânt. Egiptul pare a se fi stins în hieratismul *substantivului* (ca şi Bizanţul, mai târziu). China a vegetat în eticismul *adverbului*. Noi, astăzi, facem declamaţii pe tema sfârşitului catastrofic al lumii, când de fapt atingem, probabil, doar sfârşitul perioadei care a prilejuit asemenea spaime: perioada de dominaţie a *conjuncţiei*; sau când efectiv am sfârşi în sterilitate, poate chiar în catastrofă, dacă trecutul nu ar arăta că se înfrâng în chip firesc asemenea dominaţii provizorii, trecându-se într-o altă ipostază a logosului. Dar, aşa cum tinerii de astăzi nu ştiu că ei trăiesc într-o lume de relaţii doar exterioare, aduse de primatul conjuncţiilor „şi“, „sau“, „dacă... atunci“, şi că ei nu au un adevărat liant care să-i solidarizeze, ci doar „conective“, ceea ce îi face să alcătuiască de fiecare dată o masă informă, şi nu un colectiv uman – aşadar că de aceea se tutuiesc fără să se cunoască, poartă *blue jeans* mergând până la nudism, căci n-au identitate, devin *hippies*, căci n-au

sălaş, comunică prin învăluirea muzicii mai degrabă decât a cuvântului şi se lasă în cele din urmă integraţi în câte o sectă, de vreme ce le trebuie totuşi o comunitate –, la fel nu ştim îndeajuns, poate, că nihilismele la care am ajuns sunt capătul de drum al perioadei conjuncţiei şi că ele sunt sortite înfrângerii, în curgerea şi desfăşurarea de sine a culturii europene.

Morfologia culturii, adică reflexul morfologiei gramaticale, cu formele ei variate pentru logos, arată limpede cum pot trece culturile prin toate ipostazele acestuia, nu fireşte în puritatea şi exclusivitatea câte unei ipostaze, dar cu precumpănirea ei. În perioada de dominaţie a conjuncţiei vor apărea desigur resturi din perioada când precumpăneau adjectivul, adverbul şi pronumele personal de pildă, sau, de altă parte, se vor ivi anticipaţii ale unei perioade când ar putea precumpăni prepoziţia. Totuşi rămâne caracteristic, pentru morfologia ce sugerăm, cursul ei, care este şi cursul sau desfăşurarea în curgere a culturilor. Dacă nu se poate determina în chip hotărât că orice cultură începe în modalitatea substantivului (care este şi una a substanţei, sau a realităţii date şi numite), sfârşind în modalitatea intimităţii cu lucrurile şi cu ceilalţi, căreia îi dă expresie prepoziţia, în schimb se va putea afirma că treptele spiritului creator de culturi sunt de fiecare dată variate morfologic, în timp ce morfologia culturilor pe bază de simbol spaţial (grota la Frobenius, săgeata spre infinit a lui

Spengler) redă o lume staționară, ca orice întipărire în spațiu.

Şi totuşi s-ar putea ca substantivul şi ipostaza în care aşază el spiritul să deschidă efectiv câte o cultură, în măsura în care el creează o verticalitate în haos (ca vârtejul lui Descartes), adică instituie, numeşte şi populează lumea cu realitățile, despre care sau în jurul cărora tot restul nu e decât comentariu. Fără să identifici realitățile, e greu de crezut că le poți manevra şi că poți ajunge la o formă de civilizație; fără a le denumi, nu se ajunge la cultură. La început a fost numele, poate, întocmai ca în *Upanişade*. „La început lumea aceasta era singur Brahma, sub chipul unui om. El privi în jurul său şi nu văzu nimic altceva în afară de sine. Atunci a exclamat dintru început: Aceasta mi-e sinele! Şi de aici s-a născut numele de Sine." – Cu numele încep lucrările zeilor şi ale oamenilor.

În lucrările culturii europene, care n-a aşteptat năvălirile barbare şi potolirea lor spre a se naşte, ci a crescut în Bizanț aparent firesc din cultura greacă, în realitate însă printr-o ruptură categorică față de ea, numele *cel nou* a venit să schimbe nu numai cugetele, ci şi lumea toată, până la urmă. Dar „nume" vine de la *ónoma*, care înseamnă la început, până la alexandrini, simplu substantiv şi poartă tot timpul amintirea lui. Ca o lume a substantivelor, atunci, aşadar ca una a substanței, a entităților, a quiddităților

(*quid est*), dar şi ca una a persoanelor ideale, se instituia peste un colţ de Terra un început de rânduială, întâi în spirit şi apoi în societate. În Răsăritul bizantin, substantivitatea consacră şi sanctifică, ducând până la acel hieratism care avea să paralizeze atât gândirea, cât şi arta, în ciuda marilor reuşite ale începutului, poate ale artei încă multă vreme şi după începuturi. În schimb, în Apusul „lumesc" – uneori prea lumesc, dar tocmai de aceea înnoitor şi croind drumul către alte ipostaze ale spiritului şi modalităţi ale culturii – substantivitatea depăşea de timpuriu riscul de a cădea, sub semnul exclusiv al substantivului, în hieratic.

Căci sub semnul substantivului s-a desfăşurat atunci viaţa gândului şi a societăţii, în Apus. Entităţile acelea ale gândirii medievale, asupra cărora apusenii erau condamnaţi să speculeze, în lipsa unui corp de cunoştinţe mai sigure, măcar tradiţionale, alunecă degrabă în cearta Universaliilor. *Ens*, *Verum*, *Bonum*, *Pulchrum* fiinţează oare în ele însele? sau doar în lucruri? sau nici măcar în lucruri, ci ele ar fi doar nume? s-au întrebat medievalii. Calificarea de nominalism a doctrinei ce susţinea că era vorba de simple nume, în cazul entităţilor, ar putea să arate că întreaga dispută se purta asupra numelor, în speţă asupra substantivelor. Iar disputa privea nu numai substantivele supreme, ci tendinţa, respectiv nevoia caracteristică într-un asemenea ceas al substantivităţii,

de a ridica la esență fiecare lucru, spre a găsi ceva *sub-stans* în el. Stejarul trebuia să țină de stejaritate, aşa cum somnul ținea de dormitivitate. Când apare, până la urmă, un gânditor medieval care să declare că nu trebuie să multiplicăm fără rost entitățile, exclamând: „Entia non sunt multiplicanda", el declară în realitate că nu este cazul să dăm în gol nume noi, aşadar că numărul substantivelor trebuie să păstreze măsura realităților pe care le denumesc.

Dacă aşa se întâmplă, sub semnul substantivului, în viața de gândire, nu altfel aveau să stea lucrurile în descrierea vieții de societate sau în aceea a aspirațiilor inimii către un ideal lumesc. O întreagă operă pe linia acestui ideal, anume *Le roman de la rose*, care era şi o enciclopedie a lumii medievale, transpune pe planul experienței de viață procedeele folosite de medievali în ce priveşte experiența de gândire. Totul devine persoană, şi cu ea substantiv, în *Le roman de la rose*. Iar caracteristic pentru o asemenea tendință de personificare nu este atât faptul că se dă statut de persoană demersurilor şi comportărilor obişnuite ale omului ca ființă socială: *Courtoisie*, *Convoitise*, *Envie*, *Contrainte*, *Honte*, *Peur*, cât faptul că primesc nume şi devin adevărate persoane simple atitudini, demersuri şi nuanțe sufleteşti de o clipă, ce nu figurează, ca primele, sub un substantiv comun în limba obişnuită, ci se substantivizează acum, printr-o frumoasă libertate poetică, în genul: Bună

întâmpinare (*Bel-Accueil*), Vorbire de rău (*Male Bouche*), Dulce Privire (*Dous Regars*, alteori *Dous Regart*), Risipă Nebună (*Fole Largesse*), Prefacere de sine sau Falsă Aparență (*Faux Semblant*), Aparență Frumoasă (*Biau Semblant*) şi, mai ales, acea Dulce Gândire (*Dous Penser*) „qui point ne m'aide" (vers 4117), spune autorul. Cum să fie de ajutor, dacă totul s-a populat cu substantive, care vin ca nişte persoane reale să asalteze, să prindă în vârtej şi până la urmă să se îndure de bietul erou intrat în hăţişul lor?

Chiar Dante, spiritul deschis încă de pe atunci către o ipostază nouă a spiritului, întârzie în ipostaza caracteristică Evului Mediu. Totul este alegoric, în uimitoarea sa operă principală (ce frumoasă este versiunea românească a Etei Boeriu, cu atât de învăţatele note şi comentarii ale lui Al. Balaci), astfel încât păcatele omului devin o „pădure întunecoasă", Purgatoriul care duce la paradisul pământesc şi nu e decât un loc „de osândă trecătoare" are în el un Munte al Purificării mai degrabă decât mijloace şi probe de purificare, în timp ce Beatrice, rămasă multă vreme fiinţa ca şi reală, care-l ceartă pe Dante pentru neîmplinirile lui lumeşti, sfârşeşte prin a fi „simbolul raţiunii de sine şi al teologiei". Ne aflăm încă în era substantivului, a cărui precumpănire poate da miracole de la început.

În aceeaşi eră vor fi şi mijloacele de *cunoaştere* ale omului medieval ori ceea ce au fost mijloacele gândirii

teoretice, cum au fost cele care au redat viața societății și vicisitudinile sufletului. De rândul acesta, pentru cunoaștere, pe prim plan va sta *alchimia*, preferată atunci poate tocmai – spre deosebire de aristotelism – pentru că putea prin firea ei invoca substanțe, dădea nume lucrurilor și fabrica în mai mică măsură aur decât un univers de nobile substantive. În realitate, s-a putut arăta că nu fabricarea de aur ca atare, căutat chiar ca mijloc de-a abate atenția teologilor, alcătuia principala preocupare a alchimiei, ci „relația dintre ordinea naturală și sufletul omenesc“, urmărită sub chipul unei științe deopotrivă teoretice și practice, care tindea să ducă la renașterea și desăvârșirea sufletului. Aurul nu însemna decât „lumină solidificată“ sau „soare pământesc“, un complement al sufletului care – s-a spus – putea prin alchimie să se ridice, devenind suflet subtil, la adevărata sa luminozitate. Ceea ce prevala erau *substanțele* și relația cu macrocosmosul, soarele fiind aur, luna argint și celelalte planete, fiecare, câte o substanță esențială. Și de aici, cascada de substanțe și realități invocate de alchimie, pregătind ivirea aurului: în primul rând sulf, mercur, sare, apoi așa-zisele simboluri hermetice, ca piatră, apă, ou, plumb, arbore, femeie, sământă – până la treptele de obținere a pietrei filozofale, substantivizate ca toate și ele, Nigredo, Albedo, Rubedo. Am revenit astfel la ceva de ordinul entităților de la care se plecase. Sau, ca în *Le roman*

de la rose, lumea a fost populată cu substantive, simboluri, entităţi care, de astă dată în loc să înfrunte alte realităţi personificate, trebuie să intre toate în cuptorul alchimiştilor, în Athenor, spre a se dizolva în materie primă, neprelucrată, în Atramentum, coagulând în Spiritul-Unu, care nu mai încape în nici o formă.

În această lume halucinantă a chintesenţelor sau entităţilor, ca şi pe planul vieţii, al realităţilor şi al demersurilor umane personificate, morfologia culturii poate încerca să strângă lucrurile sub un nume. Dacă însă în cultura europeană ipostaza substantivului a luat acest chip, este de la sine înţeles că în alte culturi chipul nu va fi neapărat cel de substanţe, simboluri, entităţi, alegorii şi personificări. Nu interesează decât *forma*. Iar în Evul Mediu forma coboară – cum se întâmplă în vremea noastră cu forma-conjuncţie – până pe străzi, la înalte curţi, şi pe câmpurile de bătălie.



Pe câmpul de bătălie de la Azincourt, în nordul Franţei, ia sfârşit era substantivului. Acesta din urmă, devenit *subiect în* fraza şi în contextul istoriei, luase chipul cavalerului şi al seniorului, cel dintâi încercând să-şi asume singur – când nu se integra într-un ordin cavaleresc – răspunderea ultimă, întocmai cavalerului rătăcitor pe care-l încorpora mai târziu,

cu delirul său, Don Quijote; cel de-al doilea, seniorul, ca subiect al mănunchiului său de vasali. Dar, spre a înfrunta lumea, le trebuia o armură. Aşa deci, în zale, cu armura de subiecte suficiente lor însele, călare pe cai înzăuaţi şi ei, avea să apară floarea nobilimii franceze pe câmpul de bătălie de la Azincourt. Aşa, iarăşi, aveau să se afunde nobilii, cu cai cu tot, în noroaiele de pe câmpul de bătălie, unde feciorii de păstori britanici, în picioarele goale, îi afundau cu săgeţile lor şi mai adânc, până la moartea cea fără de glorie.

Iar odată cu ei intră în noapte o ipostază a spiritului, lăsând loc altei zile, în trecerea, în petrecerea culturii europene.

XI
ADJECTIVUL, EPITETELE ŞI RENAŞTEREA

În gramatica culturii europene adjectivul venea, spre sfârşitul Evului Mediu, să grăbească extincţia substantivului. Piereau cavalerii închişi în armurile lor ca în nişte fortăreţe, spre a lăsa la Florenţa loc unei umanităţi pestriţe, în sânul căreia fiecare se îmbrăca după gustul şi fantezia sa. Omogenul caracterizează Evul Mediu, *eterogenul* lumea de după el, spunea un istoric al artelor. Ne închipuim, chiar, că s-ar putea reface într-un fel istoria spiritului, cu istoria costumaţiei, iar în civilizaţia europeană ţesătoriile Florenţei dădeau bogăţie şi deopotrivă trimiteau, cu stofele lor, la varietate, frumuseţe, bun-gust şi, într-o largă măsură, la arta care abia acum se năştea în adevărata ei autonomie: la pictură. Dar nu este această artă tipică a adjectivului? Căci „adjectivul" este decalcul lui *epitheton*, ceea ce e pus peste ceva. Acum nu esenţele interesau, ci travestirea lor, singura accesibilă nouă; nu substanţele, subiecte de realitate cum deveneau, ci adjectivele trecute în atribute, epitetele (în sens larg, etimologic). Oamenii şi lucrurile sunt aşa cum arată epitetele lor.

Cu Renaşterea, se îngrămădesc dintr-odată asupra ființei umane „epitetele“: *uomo magnifico*, *piacevole*, *unico*, *singolare*, *universale* – şi lista adjectivelor poate continua oricât: om spiritual, adică de spirit, curtean (*il cortegiano*), *egregi* „artistic“, om divin... Calificativele date de societate omului, pentru clasa din care fac parte numele şi ființa lui, se înfrățesc acum cu calificările pe care le dă lucrurilor natura. „Universalul“, care mai înainte era substantiv, a devenit acum adjectiv, ca în substanțele universale (aşteptând ceasul când va deveni adverb: în *chip* universal). Am trecut într-altă ipostază a spiritului, unde totul proliferează. Substanța este una, atributele în schimb se mai numără. Dacă Renaşterea reprezintă „descoperirea lumii şi a omului“, atunci aceea ce descoperă ea vor fi tocmai acoperirile, adică adjectivele în primul rând.

De aici, feeria adjectivului şi a adjectivității, în Renaştere. Tot ce e în natură bogat în culori, variat, frumos, straniu, luminos cucereşte pe om, uitându-se acum că, în definitiv, natura este „căzută“ şi ea, din perspectivă creştină. În timp ce învățații redescoperă, grație textelor vechi, natura şi revin o clipă la devoțiunea față de ea, oamenii cetății câştigă un sens nou pentru libertate şi efectiv se eliberează de constrângeri, încercând să se afirme prin entuziasm, fantezie sau înzestrare, cultivând copiii-minune sau imitând toate reuşitele, punându-şi măşti noi, făcând mascherade şi pantomime, îngăduind pe măscărici

ori bufoni şi trăind în sărbătoarea permanentă a străzii, de la răscoală până la carnaval. „Este vârsta de aur a festivităţilor“, scrie Burckhardt, iar sărbătoarea n-are un centru, fiind doar o risipă de măşti şi situaţii. Toate epitetele devin posibile; şi ele ca adjective, spre deosebire de substantive, se amestecă unele în altele, până la bastardizare. De altfel, Renaşterea este şi ceasul bastarzilor: Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci, mai târziu Erasmus vor fi toţi bastarzi.

Acum sunt preţuite toate virtuţile ca simple virtuţi – onoarea din Evul Mediu a devenit onestitate, arată istoricul nostru Oţetea – cu condiţia să ducă la măiestrie. „Orice virtute trebuie dusă până la gloria ei“, declară Alberti. (Chiar folosinţa pumnalului şi a otrăvirii?) Verticalul este înlocuit cu orizontalul. Se valorifică toate desfătările artistice şi plăcerile: jocurile de noroc, produsele fanteziei, exuberanţa, pe de altă parte artele minore, mobilierul, medaliile, bijuteriile, stofele de lână ori mătase, argintăria, apoi busturile, statuile ecvestre, dar mai ales se valorifică măiestria picturilor, care dau autonomie artei lor, aşa cum cu portretul eliberează chipul uman de transfigurarea lui religioasă. E ca şi cum ai surprinde, în împărăţia cuvintelor, o insurecţie şi un tumult al adjectivelor, care-şi cer dreptul lor la viaţă liberă, după o prea severă exploatare a lor de către substantive. Când Burckhardt se întreabă pentru ce italienii Renaşterii au dat atât de puţin în tragedie, un

răspuns ar putea fi: pentru că tragedia nu e o chestiune de adjective. La fel, adjectivele nu îngăduie un adevărat program de guvernare a cetății şi nu sunt controlabile, în disidența şi frumoasa lor anarhie. Ele vor rodi în schimb în cultură, triumfând din plin acolo, în timp ce vor slăbi virtutea conducerii în câte un Lorenzo de Medici, căruia pe patul de moarte necruțătorul Savonarola nu-i iartă prea rafinata dăruire către frumusețea profană.

Revărsarea peste lume a adjectivelor, necontrolată cum era în relaxarea ei, îşi găseşte totuşi un principiu de ordine în însăşi natura adjectivului. Adjectivul *califică*, iar până acum ne-au apărut cu precădere calitățile naturii şi ale omului, drept epitete sau drept atribute. Dar adjectivul se şi *intensifică*, cu variate grade de intensitate, dând comparativul. La rândul său, comparativul se amplifică până la superlativ, încheindu-şi aici cariera de formă autonomă a lucrului potențat la maximum, precum şi de formă a culturii. Şi ni se pare întru totul semnificativ, pentru cariera adjectivului în Renaştere, faptul că reprezentanții ei prin excelență, Leon Battista Alberti, Pico della Mirandola, Leonardo, încorporează tocmai cele trei grade ale adjectivului.

Comparativul şi Leon Batttista Alberti. În lumea creatorilor, Alberti reprezintă, cu universalitatea sa, comparativul însuşi. Este mai bogat în daruri decât oricare din timpul său: este artistul şi cărturarul total,

care a studiat ştiinţele timpului, scrie comedie, ştie filozofie, practică ingineria, tratează despre nave şi lupte navale, despre matematici, oratorie şi familie, despre sculptură şi pictură, în timp ce pictează, compune până şi muzică, construieşte sau reface apeducte, bazilici, capele şi palate, uimind pe toţi contemporanii prin întinderea registrului său creator. Scrie şi poate face orice – dar fără să atingă superlativul nicăieri. Încorporează comparativul de superioritate pe orizontală, căzând în cel de inferioritate pe verticală. Vasari, care descrie *Vieţile pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor*, spune despre el: „Nimeni nu l-a putut întrece în ce priveşte scrisul, dar mulţi l-au întrecut în ce priveşte practica." Din păcate, în materie de scris încă aveau să-l întreacă mulţi. Şi totuşi, când vine la Marsilio Ficino, întreg cercul ales al umaniştilor florentini îl înconjoară cu admiraţie. Comparativul de superioritate – cu acea virtute dusă până la glorie – covârşea.

Dar până şi în clipa când celălalt comparativ, de inferioritate, îşi făcea apariţia şi când lui Alberti nu-i reuşea ceva demn să fie reţinut (nici unul din tablourile lui nu s-a păstrat), ieşea în evidenţă nota dominantă a Renaşterii: adjectivitatea. Aşa se întâmplă cu matematicile. Nici un matematician n-a ţinut vreodată seama de consideraţiile lui Alberti; în schimb, filozofia culturii nu le poate ignora. Vorbind despre punct, linie şi formă, el vede peste tot două

„însuşiri" veşnice: întâi limita, care închide suprafaţa, apoi suprafaţa însăşi, care poate fi plană, „scobită" ori „umflată". Poate nu-i lipseau termenii matematici, dar aşa vede el lucrurile, ca un obsedat al adjectivului. Deci marginea, va continua el, şi partea exterioară dau suprafeţelor numele lor; numai că sunt şi ele mişcătoare, depinzând de loc (perspectivă) şi de lumină. E de prisos să mai menţionăm câte un gând ca acela că „razele mediane", în cadrul piramidei vizuale ce îngăduie perceperea lucrurilor, sunt „întocmai cameleonului, care ia culoarea obiectului apropiat". În schimb merită să fie reţinut gândul că matematicile reprezintă, pentru el, izvorul din care natura ia ce-i trebuie (spre a da naştere picturii). Dar Alberti o spune, doar; nu o dovedeşte, cum va face Galilei.

Un suflu de neadevăr, dar mai ales de platitudine răzbate în toată creaţia şi gândirea lui Alberti. Este platitudinea în care cade adjectivul atunci când tinde neapărat să exprime şi chiar să instituie, ca simplu adjectiv, mai mult decât îi e îngăduit să spună şi să facă. Aşa cum nu poate fi creator de tragedie, adjectivul nu poate da singur decât varietate şi glorie de o clipă. Va veni un ceas, cu Leonardo, când înregistrarea ca atare, gratuită şi lipsită de orice exacerbare a adjectivului, va oferi altceva, mai adânc şi mai trainic. Dar acum, cu Alberti, adjectivul luat la gradul comparativului de extensiune vorbeşte mult, cu

frumoasa retorică italiană, dar face puțin. Nu cumva ar trebui intensificat şi mai mult până la superlativ? de astă dată unul deopotrivă de extensiune şi de intensiune? Aceasta se va întâmpla cu Pico della Mirandola, la care superlativul cunoaşterii însă va trimite la propria sa disoluție, lăsându-se strivit de superlativul fanatismului.

Superlativul la Pico. Ştia chiar toate tânărul acesta sortit morții timpurii, la 30 de ani? Ştia latină, greacă, armeană, ebraică, arabă şi caldeeană, învățase drept canonic, teologie şi filozofie, avea talent pentru muzică, putând cânta la mai multe instrumente, avea memorie excepțională de vreme ce reținea dintr-odată o poezie; deținea – să spunem – toate cunoştințele profane şi sacre, până la cele ezoterice, ale timpului, dar nu era mai mult decât un *spirit* universal, ca Erasmus sau vreun alt umanist, nefiind şi un *om* universal. Astfel, era universal în cunoaştere fără să fie şi în capacități, ca Alberti, în orice caz fără să fie deschis şi în măsură de a înțelege ori inventa orice, cum avea să fie, două secole mai târziu, acel geniu, poate singurul spirit cu-adevărat universal în cultura europeană, Blaise Pascal (deşi Fouillée, în secolul al XIX-lea, l-a numit pe Pico „le Pascal de son temps“), dacă şovăim a-l numi aici şi pe Leibniz.

Am spune că Pico nu era şi un „om“ universal, pentru că îi lipsea acea dimensiune esențială pentru tipul uman renascentist, buna animalitate. Mama

sa îi interzisese de timpuriu, spre a-l ocroti, exercițiul armelor, iar tânărul acesta, cuceritor din prima clipă – cum se întâmpla să fie la sosirea sa printre umaniştii lui Lorenzo din Florența –, va fi apărut mai degrabă ca un înger, decât ca un om. Superlativul din el desființa omul. Abia Leonardo va fi un om universal complet, iar dintre cei de mai târziu singur Goethe, poate.

În măsura în care cu superlativul său trebuia să conducă spre o țintă ştiința sa universală, Pico sfârşeşte la sincretism. Magia şi cabalistica pot dovedi mai bine, după el, divinitatea christică; teologia medievală, nesocotită de Renaştere, era cinstită de el, ezoterismul filozofilor sau Hermes Trismegistul, toate converg, cu excepția astrologiei, în religia adevărată. La fel, toate duc la filozofia adevărată, împăcând pe Platon cu Aristotel, o împăcare ce constituia problema crucială în gândirea Renaşterii. S-a spus că era un scolastic în plin umanism. E de ajuns poate să vezi în el un umanist total. Între timp, papii şi comisiile lor, care admiteau coexistența teologiei cu umanismul, nu tolerau şi fuziunea lor. De aceea Pico avea să fie – cu blândețe – condamnat pentru 13 din cele 900 de teze ale sale.

Printre tezele condamnate era una care sună straniu oricui: divinul nu poate lua orice chip, ci doar unul rațional. Divinul, aşadar, nu poate lua orice mască; omul, în schimb, da. În opusculul *De dignitate hominis*, care însoțeşte tezele şi care singur

supraviețuiește din opera sa, Pico declară că tot ce se spune de obicei despre om – cum că e regele făpturilor, interpretul naturii, punct de odihnă între eternitatea stabilă și timpul curgător – reprezintă prea puțin. De ce nu admirăm îngerii? se întreabă el. Pentru că nu ei sau alte arhetipuri ca ei pot să gândească și să glorifice creația, ci e nevoie de cineva *liber* ca omul. De aceea omul a fost făcut fără chip determinat, fără înzestrări speciale și fără sălaș, *ca să le poată avea pe toate.* Nici muritor, nici nemuritor și nici ceresc, nici pământesc, cum este, omul a fost înzestrat cu liberul-arbitru, spre a-și alege singur chipul.

Toate epitetele Renașterii se finalizează, parcă, în această viziune asupra omului. El este singurul în măsură să-și dea orice chip, așadar pune orice mască pe fața sa. *Comedia* lui Dante, pe care au numit-o mai apoi *divină*, se întregește, acum, după Pico, printr-o *Mascheradă umană*, în sensul bun și plin al adjectivului sau al măștii; dar o *Mascheradă* care n-a fost scrisă, pentru că adjectivele proliferează fără să se și adune. Cel mult ele vor fi trimise, cu superlativul lor deopotrivă exterior și interior, în nevăzut și nedeterminat.

Îi era dat lui Pico, sub seducția superlativului cum stătea, să întâlnească un *altul* și să plece steagul superlativelor proprii. Era superlativul fanatismului și al profeției sumbre, sub masca „de o fascinantă

urâţenie" a lui Savonarola. Tot Pico îl chemase în Florenţa, iar Lorenzo se vedea silit să-l tolereze, în timp ce Ficino, Michelangelo tânăr, Botticelli, care-şi va arde pe rug tablourile pe teme păgâne, se lasă subjugaţi de noua magie. Ce putea să-l atragă pe Pico la Savonarola? Autenticitatea faţă de livrescul propriu? Originarul faţă de derivat? Definitul faţă de nedeterminarea liberei culturi? Dar adjectivele nu se exclud, chiar în opoziţia lor. Coexistă şi din când în când se pleacă în faţa celui mai tare.

Când în 1492, la doi ani după moartea lui Lorenzo, profetul predică, lumea plânge şi cere îndurare. Dar cineva în bazilică desenează, cu mâna stângă, chipul acela schimonosit de natură, schimonosit de exaltare, schimonosit de jumătatea de adevăr în numele căruia zguduie lumea. Este Leonardo. El se lipseşte de toate superlativele şi regăseşte, liniştit, gradul zero al adjectivului.

XII
GRADUL ZERO AL ADJECTIVULUI ŞI LEONARDO DA VINCI

Dintre toate felurile de scări făcute sau închipuite de om, numai scara adjectivului nu urcă. În rândul acestuia, comparativul aduce de fapt o degradare: el coboară lucrurile până la confruntarea lor – exterioară, în fond – cu altele, în loc să le vadă în puritatea caracterului lor, aşa cum sunt sau apar. Superlativul aduce sărăcie şi el, trăgând în jos lucrurile, fie printr-o aceeaşi confruntare şi relativizare, fie prin pierderea de sine în presupuse absoluturi. (I se întâmplă ca adverbului, în cazul căruia, de pildă, „te iubesc foarte mult" înseamnă nespus mai puţin decât „te iubesc".) La gradul zero însă adjectivul nu mai tinde spre nimic, decât să ofere o potrivită oglindire. Neutralizat înăuntru, în cel ce observă, neutralizat în afară, în peticul de realitate observat, adjectivul devine un fel: „iată, aşa arată toate acestea". El lasă lumea în pace, aşa cum printre cei mari numai Leonardo şi Goethe au înţeles s-o lase.

Am putea fi ispitiţi, atunci, să vedem gloria adjectivului în neutralitatea lui şi să citim o aceeaşi înţe-

leaptă şi raţională neutralitate faţă de tot, în natura umană a lui Leonardo şi a lui Goethe. Oricine cade în ispita aceasta, în primul ceas. Dar nu numai că la Goethe „să laşi lucrurile să fie“ (*das Geltenlassen*) poate reprezenta şi o formă de nepăsare, oricât s-ar fi interesat el, cu spiritul său de observaţie, de tot ce întâlnea, ci neutralitatea ca atare este lipsită de tensiune, în timp ce la Leonardo ea se preface într-o încordare. „Uniunea forţelor opuse“, cum spunea el, aceasta îi dă cheia. De aceea, spre a-l înţelege trebuie revenit asupra placidei neutralităţi, vorbindu-se mai degrabă de bi-utralitate, dacă se poate spune aşa, sau de ceva de ordinul complementarităţii.

În acest sens, este splendid şi unic felul cum se întregesc şi susţin, potenţându-se în loc să se „neutralizeze“, tendinţele şi virtuţile opuse din Leonardo. El posedă atât o natură masculină, cât şi una feminină, fiind androginic fără nici o urmă de efeminare. Desenează cu mâna stângă şi pictează cu cea dreaptă, sporindu-şi astfel măiestria, cum pretinde singur. Este frumos, graţios, elegant în tinereţe, dar în acelaşi timp ştie să tragă cu arcul, e bun călăreţ şi în stare să îndoaie, vânjos cum era, o vergea de fier groasă. Este vegetarian în chip firesc, poate şi din dragoste pentru vieţuitoare; este şi păgân, şi creştin. Adoptă deopotrivă mecanicul (paradisul ştiinţei matematice, spune el) şi organicul, este şi pictor, şi matematician, atât contemplator al concretului, cât şi inginer, are

supunere la natură, dar şi gust de înstăpânire asupra ei. Se lipseşte de orice patrie, în sensul că se aşază deasupra închiselor patrii. Dar cel mai potrivit gând despre el, poate, l-a rostit istoricul italian Ferrero, când spunea că nu seamănă nici cu cei vechi, nici cu cei noi. A unit atât de bine forţele şi principiile opuse, încât a îmbogăţit nu numai pictura, ci şi paleta noastră vizuală cu clarobscurul, aşadar cu principii opuse, valorificate prin îmbinare.

Ce era omul acesta, într-atât deosebit de ceilalţi? În singurătatea sa, era tocmai omul universal, aşa cum ar trebui să tindă a fi orice natură umană de elecţiune. Am putea să surprindem în el trăsăturile ce ar caracteriza pe îndepărtatul om al viitorului, de la buna androginie până la împăcarea spiritului de fineţe cu cel de geometrie. Faţă de el, toţi ceilalţi mari par oameni mutilaţi ca oameni, chiar sau tocmai când sunt „spirite“ universale, ca Pascal („der kranke Pascal“, exclama Goethe). Iar când acesta din urmă, Goethe, îţi dă sentimentul că acoperă întreg registrul omenescului, îţi spui, comparându-l cu Leonardo, că acoperă cu-adevărat omenescul *trecut* şi toată chibzuita cunoaştere a lumii, ca Noe, dar că nu ar putea reface lumea de după potop decât aşa cum a fost, nicidecum ca o lume nouă, cum ar face-o Leonardo. De altfel, la nivelul omului şi societăţii, lumea lui Goethe este în câteva rânduri prea distinsă şi nobilă. (Ce s-ar fi întâmplat cu el dacă se năştea englez? îl

întreba cineva. Dar, tună el, nu se putea naşte decât lord!) În schimb, în lumea lui Leonardo, poate şi a viitorului, omul are, ca Goethe însuşi alteori, umilinţa de sine şi umilinţa în faţa lucrurilor. „Fac ca unul sărac – scrie el la începutul *Caietelor* sale – venit ultimul în piaţă şi iau lucrurile de mai mică însemnătate, nesocotite de alţii." Căci „odăile şi clădirile mici duc la ţintă, cele mari îndepărtează de ea", va scrie el altă dată.

Aşa a făcut Leonardo cu aspectele şi trăsăturile omului, în primul rând. Nu l-au interesat „lorzii" doar, care erau pe vremea sa principii, nici marii creatori, nici învingătorii pe toate planurile. Chipul lui Isus din „Cină" nu l-a putut duce la bun sfârşit, iar în redarea Giocondei a întârziat atât de mult poate pentru că – aşa cum avea să spună Walter Pater – i se părea că pe chipul ei „au trecut toate maladiile sufletului". În cele 5 000 de file ale *Caietelor* sale cu sute de desene, apar deopotrivă chipuri de oameni urâţi, chipuri de condamnaţi la moarte în pragul execuţiei, surdomuţi cu expresia lor deosebită, oameni desfiguraţi sau transfiguraţi, potrivit sfatului său către pictori de a observa actele, gesturile, schimonosirea şi muşchii feţei celor ce se iau la bătaie, sau alteori capete cu coafuri prinse în mişcarea unui vânt închipuit, spre deosebire de părul nemişcat al capetelor sculptate de orientali; chipul oamenilor chiar în clipa execuţiei lor, sau alteori chipul lor sub

vreme rea, cu grația și blândețea sugrumată a expresiei lui. Îl interesează ochiul cu cele zece funcții ale sale, limba ca organ, cu mai mult decât cei 24 de mușchi știuți, copiii, bătrânii, circulația sângelui, traiectul hranei, uleiurile, fructele, chiar și fructele otrăvite, parfumurile, rafinamentele și hidoșeniile omului, oprindu-se doar atunci când descoperă procedeul de a sta sub apă ore întregi și când se hotăra să nu-l dea în vileag, din cauza răutății oamenilor, ce ar fi fost în stare să ucidă până și de sub apă.

Pentru el, omul este „principalul instrument al naturii", cu o vorbă pe care Goethe o va repeta, fără să știe că se găsea ascunsă în *Caietele* lui Leonardo. Dacă, așadar, trebuie să se oglindească și înțeleagă pe sine, omul va începe cu natura exterioară, ale cărei manifestări și făpturi le va înregistra întocmai. Pe Leonardo îl vor fascina și caii, și păsările, și aripile păsărilor, și peștii, și fluturii, și musca, ale cărei picioare din spate au un rol de cârmă, constată el. Are o girafă și, spre a vedea cum sunt vertebrele gâtului, face disecții. Introduce pisici chiar în tablourile cu subiecte sacre. Analizează labele animalelor, iar în același timp declară că animalele care trag plugul îngăduie o demonstrație simplă a cvadraturii cercului. În lumea vegetală întârzie asupra frunzelor și a felului cum cade ploaia pe ele, asupra ramurilor tinere și a raportului lor de mărime față de ramura mamă, asupra apei care este unsoarea vitală și reprezintă

sângele ce însufleţeşte până şi munţii, asupra undei, – pe când în lumea minerală şi moartă îl interesează fundul mării, culorile variate şi amestecul de culori din apele stătătoare, la pietrele preţioase, la petele de ulei în apă şi în sticlă verde, la petele de mucegai, la zidurile vechi sau la rugină.

I-ar fi dat ştiinţa de astăzi toate răspunsurile? Multe, fără îndoială, i s-ar fi lămurit lui Leonardo. Dar întrebările lui treceau dincolo de orizontul ştiinţei exacte, uneori. Nimeni n-ar şti să răspundă curiozităţii lui (setei lui de adjective) cu privire la omenescul prea omenescul surâsului, al chipului schimonosit, al asemănării între căderea părului sub greutatea proprie şi curgerea apei – aşa cum nici o ştiinţă n-ar putea stăpâni *fantasticul*, pe care îl concepe şi descrie el, furtuna cu nuanţele ei de obscuritate şi bătălia cu vălmăşagul ei, sfârşitul lumii, când fluviile vor fi lipsite de apă şi vegetaţia nu va mai renaşte, sau potopul, cu lumina lui întunecată, cu arbori dezrădăcinaţi, cu maluri ce se surpă, târând case şi oameni agăţaţi de crăci, în timp ce pe creste alţi oameni se luptă cu dobitoacele pentru un petic de pământ mai sigur, toţi înspăimântaţi şi privind din când în când spre cei care, pe plute şi în bărci improvizate, se lasă purtaţi de ape jeluindu-se. Colcăitul adjectivului, oare ce geometrie, ce ştiinţă l-ar putea stăpâni?

Dar fantasticul lui Leonardo este *natural*. Nici o năzuinţă către transcendere nu apare la el, căci

adjectivul este un aici, acum şi aşa. „Nu are revelaţii", spune Valéry în studiul despre Leonardo, necum un abis căscat la dreapta lui, ca Pascal. Dacă aşeza pictura deasupra sculpturii, ca şi deasupra poeziei şi muzicii de altfel, dacă îi plăcea să spună că, spre deosebire de toate, pictura face palpabil impalpabilul, nimic totuşi „de dincolo" nu se făcea vădit în acest impalpabil. De aceea el repudia magia, ca şi orice ştiinţă ocultă, şi nu reţinea decât câte ceva din alchimia celor vechi. Dar se ridica şi împotriva umaniştilor epocii, declamatori cum îi păreau ei a fi şi cum erau. El se consideră un „inventatore", nu „recitatore". Dascălul său este experienţa. Pictura reprezenta pentru el „nepoata" de bunică a naturii, a cărei fiică este lumea lucrurilor vizibile, unde peste tot – în mărimi, măsuri, sunete, greutăţi, timpuri, locuri – stau înscrise proporţii, ce dau matematicile, legate şi ele de vizual.

„Vor spune unii că nu sunt învăţat. Da, nu ştiu să exprim, dar ştiu să scot din experienţă", notează Leonardo în *Caiete* (v. *Tagebücher*, Hamburg, 1958, p. 15); se consideră, aşadar, un „discipolo della sperienza". Natura, adaugă el, începe cu legea şi sfârşeşte cu experienţa; noi trebuie să facem pe dos. Nu deci împăcarea cu cerurile o aduce el, ci împăcarea cu lumea noastră. Şi ce altceva era experienţa, în sânul lumii noastre, dacă nu, la el cel puţin, una a întâlnirii cu infinitatea epitetelor lumii? Căci aşa cum limba

ca organ dispune de cel mai mare număr de mişcări printre organele de simţ, la fel i se pare că ea poate da o infinitate de glasuri, deci de limbi propriu-zise, în cadrul unei experienţe de gândire care în acelaşi timp înregistrează lucrurile şi le sporeşte expresia după voie.

De aceea Leonardo nu poate încheia nimic. El rămâne un om al fragmentului. *Adjectivele nu se numără*. Nici tablourile sale, prea des, nici tratatele, din care nu publică nimic, nici experienţele sale nu au capăt. Omul universal, poate singurul ivit în cultura europeană, înfrânge timpul nicidecum prin extazul care fixează, ci prin extazul care curge.

Este o întrebare dacă prin *Caietele* lui Leonardo lumea de astăzi nu s-ar putea însănătoşi. Ipostazele spiritului, între care şi aceasta a adjectivului, nu se reiau în chip necesar, dar în cazul că nu fac câte o lume să îngheţe într-una din ele, ca Egiptul, China trecutului sau Bizanţul, ele se succedă liber, cum se vede în cultura europeană. Atunci, numărate fiind, ele pot oricând reveni. Iar astfel, după plictisul în care sfârşeşte astăzi era conjuncţiei şi înainte de a se ajunge la o nouă ipostază a spiritului sau de-a le încorpora pe toate la un loc, cum ar face culturile cu-adevărat împlinite, ne gândim că s-ar putea ivi un interludiu nou, reluând câte o reuşită a trecutului. Nu ar fi un nou Ev Mediu, cum credea Berdiaev în anii '20, un ev cu partea sa sumbră şi dogmatică

(sau poate a şi fost, scurt timp, spre alarma oamenilor veacului). Mai degrabă o nouă Renaştere – fireşte fără conţinutul şi orientările celei dintâi, dar cu aceeaşi bucurie şi exuberanţă a adjectivităţii – ar putea vindeca umanitatea contemporană de morbul deşartelor ei tristeţi.

E infinit probabil că Leonardo nu era trist. N-avea timp să fie trist. Cu sănătatea şi pozitivul său androginic – şi poate că regăsirea dimensiunii feminine din om, după 200 de ani de primat al masculinului atoateprogramator şi pustiitor, ar reda lumii bogăţia, culorile, spontaneitatea şi surâsul –, cu sănătatea sa, Leonardo ne instruieşte mai bine chiar decât sfântul medieval care ţinea predici păsărelelor. Căci la ce bun risipa aceasta de sori şi stele pe firmament – se întreba Goethe – dacă un om nu este fericit?

XIII
ADVERBUL ŞI ZEUL PAN

Morfologia culturii europene

Există în cultură o modalitate a *substantivului*, care ne-a părut a fi caracteristică pentru Evul Mediu, în lumea europeană. Există în prelungirea ei una a *adjectivului*, cu Renaşterea. Nu trimite ceea ce a urmat la adverb?

De la Reformă şi până la romantism, ba chiar şi cu acesta, totul i s-a părut lui Eugenio d'Ors a putea purta numele de „baroc". Credem mai potrivit a denumi stilul culturii, până la Revoluţie, epoca adverbului – în speţă a modalităţii, a felului de interpretare şi comportare, a manierei. Iar adverbul (care este prin excelenţă de mod, cum arată gramaticienii, cel de timp şi loc putând fi integrat de mod) nu mai cucereşte lumi noi, ca adjectivul cu călătoriile Renaşterii. Le pune în valoare, în bine sau rău, cu măsură sau exces, pe cele cucerite, începând cu pirateria şi sfârşind cu tragedia clasică şi veacul al XVIII-lea franceze.

Adjectivul mlădia substantivul până la disoluţia acestuia. Adverbul însufleţeşte, precizează, dar şi

extinde acţiunea verbului până la limitele lui extreme. Se spune în latină: *festina* „grăbeşte-te“, precizându-se apoi prin adverb felul cum să te grăbeşti. Dar se spune şi *festina lente* „grăbeşte-te încet“, ceea ce reprezintă o contradicţie în termeni şi totodată o afirmare a tăriei şi libertăţii adverbului. Spiritul şi-a găsit în adverb o ipostază prin care plasează şi deplasează, frânează sau desfrânează cum vrea, ca într-un superior joc liber, tot ce se desfăşoară cu verbele în lume şi în om. Este, poate, ipostaza cea mai rafinată, sub semnul căreia s-ar putea spune că se nasc civilizaţia şi cultura. De la agricultură şi bucătărie (*cum* prepari hrana?) până la exerciţiul cunoaşterii (cum cunosc? este întrebarea fundamentală a ştiinţei s-a spus; cum e cu putinţă ceea ce este? se întreabă permanent filozofia) adverbialitatea se dovedeşte a fi suverană.

Nu numai că adverbul modulează verbul, aşa cum adjectivul scoate din rigiditate şi conferă tot soiul de nuanţe substantivului, dar abia prin el, prin adverb, acţiunea sau starea pe care o exprimă verbul reuşeşte să iasă din inerţie. O stare nu e decât ce este, inerţia însăşi; numai că şi mişcarea devine „staţionară“ (râul curge, aşadar curge şi nu face decât să curgă), dacă nu este activată ea însăşi, oricât ar fi mişcare, de un adverb oarecare potrivit ei.

Poate că de aceea, într-o morfologie a culturii pe bază nu de simbol spaţial sau de idee originară, care

sunt unice, dar pe bază de variate forme gramaticale, nu a fost cazul să se vorbească despre vreo ipostază culturală a verbului. Căci în definitiv verbul este prezent peste tot, în sânul vorbirii, ca şi al manifestărilor sau proceselor ce se desfăşoară; el este inima lor, centrul lor viu, în termeni moderni este functorul prin excelenţă, adică termenul creator de goluri. (Cântă. Cine? unde? când? cum? etc.) Fiind aşa peste tot, verbul nu mai caracterizează nimic, ci reclamă el caracterizări, de ordinul celor pe care i le aduce adverbul.

Dar şi adjectivul poate cere caracterizări, deci adverbe („curat murdar", vorba lui Caragiale), iar în felul acesta se capătă o interpretare destul de firească a trecerii de la Renaştere, cu exuberanţa adjectivului, la baroc, Reformă, Contrareformă şi clasicismul francez, ca expresii ale adverbialităţii şi adverbului, cu măsura lui, dar şi cu excesul lui în plus sau cu excesul în minus. A numi baroc *tot* ce urmează îndată Renaşterii înseamnă a nesocoti tocmai excesul în minus, pe care barocul nu-l poate explica şi asimila. Nu barocul, ci adverbul, ca formă a unei epoci culturale, dă socoteală de austeritatea Contrareformei, de severitatea comportării calvine, de demna măsură a burgheziei luminate şi a aristocraţiei, când aceasta din urmă o are; cu spiritul adverbului şi al excesului în minus, de cele mai multe ori, înţelegi *eticul*, în sensul lui larg.

Când, aşadar, Eugenio d'Ors cuprinde toate manifestările istorice postrenascentiste sub numele de

baroc, el uită de orice exces în minus, inerent şi el adverbului. Căci definind barocul drept „vocaţia" pentru teatral, luxos, contorsionat, emfatic (v. *Barocul*, trad. rom. Ed. Meridiane, 1971, p. 188), care sunt toate adverbe sau traductibile în adverbe, el n-are nici o îndreptăţire în principiu să declare, cum face totuşi, că un Kepler ţine de baroc (pentru că înlocuieşte, riguros ştiinţific, orbitele circulare prin cele elipsoidale); că Luther, Calvin şi Reforma, care după primul ceas, al eliberării, au condus la austeritatea sufletelor credincioşilor mergând până la pietism, una bine înrudită cu nuditatea pereţilor bisericii ca şi cu simplitatea slujbei protestante, ţin de baroc; îţi interzici să subsumezi termenului de baroc voinţa de ţinută demnă a Contrareformei sau comportarea raţională a eroilor racinieni, care nu stau defel sub semnul „dispersiunii" baroce şi al unui stil care „nu ştie ce vrea" (pp. 144 şi 180). Mai curând un Wölfflin ar fi putut îmbrăţişa ceva din vest, cu ideea sa, de vreme ce în *Renaissance und Barock* (ed. II, München, 1907, p. 15) vede în baroc – e drept, alături de un simptom al decăderii, al degenerării, al înfrângerii formei prin arbitrar, al mişcării nestăpânite şi al insesizabilului – un accent pus pe *efect*. În sensul cel mai neutru, adverbul scoate, din curgerea brută a verbului, efectul.

Ce sumară este, atunci, viziunea gânditorului spaniol, potrivit căreia n-ar exista decât două stiluri de cultură, cel clasic, sub controlul raţiunii, cel baroc,

sub lipsa de control a vieţii! „Unde nu există rege, rege este Pan“, îi place lui d'Ors să citeze; căci, va adăuga el, simplificând totul: „de îndată ce inteligenţa îşi slăbeşte legile, viaţa îşi recâştigă privilegiul“ (p. 149). Raţiune şi viaţă – atâta tot să descrie şi structureze culturile? Apollo, să spunem, ca zeu al raţiunii, şi Pan, zeul naturii? Dacă la atât s-ar reduce „stilurile de cultură“, atunci am regăsi locul comun peste care oricine dintre noi, în anii adolescenţei, a căzut (sistem, sau trăire?) şi am sluji, fie şi cu o extraordinară informaţie artistică în cazul de faţă, mari platitudini de soiul acelora pe care, cu o extraordinară informaţie istorică, le slujea un Spengler.

Unde nu există raţiune (care pune prea des, ca rege, arbitrarul drept dogmă) există raţiune încă. Culturile sunt întotdeauna obiectivări ale raţiunii, chiar dacă uneori împrumută ceva din fantezia şi frenezia zeului Pan. Iar raţiunea, care este una cu viaţa ei, se deschide mai degrabă potrivit cu evantaiul ipostazelor sugerate de morfologie decât să se închidă într-o polaritate frustă: raţiune şi viaţă. De altfel, când Eugenio d'Ors afirmă (p. 180), fără să poată spune mai mult, că barocul este „o constantă umană“, suntem ispitiţi să replicăm: constanta de care ţine şi barocul este mai cuprinzătoare decât el şi poartă ea însăşi un nume: este constanta spiritului uman în act, a ipostazei adverbiale.

Adverbul, abia, este cel care aduce libertatea şi graţia, odată cu rafinamentul şi subtila erodare a

civilizațiilor şi culturilor. Pe registrul întins al adverbului se înscriu anarhia ca şi reținerea, arbitrarul ca şi legea, pirateria chiar de stat şi onoarea, goticul înflorit dar şi goliciunea bazilicilor protestante, barbaria (să fie barocul stilul barbariei? se întreabă Eugenio d'Ors, p. 138) ca şi civilizația, tumultul dar şi liniştea, violențele pasiunii ca şi decretele rațiunii, femininul (tot d'Ors) şi uscăciunea masculinului lipsit de nuanțe şi intuiții, nostalgia paradisului pierdut ca şi iluzia celui regăsit, individualismul sumbru dar şi rafinamentul vieții de societate, dispersiunea şi concentrarea, prostul gust deopotrivă cu bunul-gust, degenerarea şi regenerarea, rococoul ca şi neoclasicismul, exaltarea retorică dar şi sobra ironie a lucidității moraliştilor, libertinajul la fel de bine ca eticismul, „sufletul frumos" închis asupră-şi dar şi caritatea deschisă, delirul amiezii ca şi liniştea înțeleaptă a serii.

Dacă adjectivele se bastardizează lesne, cuplându-se unele cu altele (şi este semnificativ că în Renaştere câțiva creatori mari, ca Leonardo şi Erasmus, erau bastarzi), adverbul pare în schimb să scoată în relief când nu turpitudinea, atunci noblețea, uneori aristocrația la propriu, cu ținuta şi distincția ei, afectată ori nu, deopotrivă cu aristocrația morală a tipului de *honnête homme* sau de burghez plin de demnitate. În acelaşi timp totuşi, în lumea dominată de spiritul adverbului, şi numai în ea, pot apărea libertini ai spiritului de format mare, precum a fost închipuit

Nepotul lui Rameau, sau cum a fost în realitate Friedemann Bach. E grăitor faptul că aceşti libertini ai spiritului sunt adesea, întocmai celor doi, descendenţi legitimi ai purtătorului de ordine, ca „peruca bătrână", cum îl numeau pe Bach feciorii lui.

Dar nici Nepotul lui Rameau şi nici Friedemann Bach, cu neîngrăditele libertăţi pe care şi le iau, nu pot pune pe lume ceva: noul. La fel se întâmplă cu stilul de artă al barocului şi rococoului, cu eticismul protestant, cu burghezul cel demn sau cu societatea rafinată. Nu e un blestem, ci pur şi simplu condiţia adverbului de-a însoţi, modula şi interpreta. Adverbul este, poate, o formă de odihnă a spiritului întrupat în istorie. El nu „sporeşte natura în sânul naturii", cum vroia Schiller pentru geniu. Căci din când în când spiritul creator de culturi are numai talent, nu şi geniu.

XIV
CUM ARATĂ CULTURA EUROPEANĂ ÎN IPOSTAZA ADVERBULUI

Un singur lucru nu poate aduce epoca adverbului în cuprinsul unei culturi: *noutatea.* Oricine se apleacă asupra perioadei de după Renaştere şi până la Revoluţia Franceză constată că nu este loc pentru noutate în substanţă (doar în cunoaştere, de unde, prin acumulările de cunoştinţe, va reapărea noul şi fervoarea lui). Când un autor secund, ca Will Durant, spune despre Reformă că reprezintă „cea mai însemnată revoluţie din istorie“, nu pare a fi în clar cu ideea de revoluţie. Nici Luther, nici Zwingli, nici Calvin nu au intenţionat să schimbe ceva decât în manieră, pe când o revoluţie veritabilă se face cu mari intenţii de schimbare şi înnoire, chiar dacă soarta unora dintre ele le sileşte să recadă în vechi. Ei toţi se miră singuri de răsturnarea pe care o provoacă, de vreme ce nu cereau decât să se procedeze „cu măsură“ (locuţiune adverbială) în predicarea indulgenţelor, ca şi la curtea papală. „O Reformă care să ducă la schisma creştinătăţii din Vest n-a vroit nimeni“, spune Erwin Iserloh, în remarcabila lucrare *Die Reformation*

(ed. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, p. 4). Cum putea fi altfel?

Luther, care altminteri înseamnă atât de mult pentru spiritul cultura şi limba germană, a fost doar cauza ocazională (în termeni aristotelici) a Reformei şi a transformărilor aduse de ea, ce puteau fi declanşate oricând, înainte, de eventuala reuşită a lui Wyclif ori Hus. A încercat, câtva timp după afişarea celor 95 de teze în 1517, să se arate supus faţă de biserica oficială – marele său secund, Melanchthon, o va face chiar în 1530 –, iar el însuşi se întreabă de câteva ori dacă poate fi singur în adevăr, sfârşind prin a decide, ca mulţi sectanţi de astăzi, că Altcineva vorbeşte prin el. Chiar mult mai târziu, în *Convorbirile de la prânz*, el declară pur şi simplu, fără umbră de spirit revoluţionar: dacă papa şi ai săi „ar fi folosit mijloace moderate..." Iar pe patul de moarte, un discipol se pleacă asupra sa şi-l întreabă, ca şi cum ar fi încăput îndoială, dacă menţine tot ce a predicat, spre a primi răspunsul muribundului: „Ja".

Se va fi îndoit el? Se vor fi îndoit ceilalţi? Oricum, întârzierea unor istorici în a explica Reforma prin Luther, ba chiar mai rău, prin caracterul acestuia (duşmanii se complac în a-i arăta, datorită portretelor de la diverse vârste, întoarcerea la pământesc, îngrăşarea, despiritualizarea), este un semn tare prost pentru istorici. Când se ajunge la relatări de ordinul constipaţiei rebele de la Wittemberg şi din retragerea

la Wartburg, sau când se relevă, cu penibilă indiscreție şi ironie, că ar fi răspuns celor care îl întrebau după însurătoare cum trebuie procedat cu datoria conjugală: „zwomal wöchentlich“, apare riscul să te îndoieşti că istoria care tinde să ştie *tot* mai este istorie.

În schimb perspectiva cu adevărat istorică a lui Iselroh, citat mai sus, spune ceva atunci când ni se menționează drept cauze ale Reformei: întârzierea Bisericii în a-şi face reforma ei, apoi şi mai ales maturizarea umanității după Evul Mediu, imixtiunea în politic şi politica papală, monopolul Bisericii asupra învățământului, fiscalismul, beneficiile şi destrămarea papalității printr-o prea mare deschidere către artă şi umanism, ceea ce îl face pe istoric să declare că mai mult a dăunat papalității Leon X (un Medici) decât Alexandru Borgia.

La toate, se adaugă hotărâtor tensiunea permanentă dintre Nordul, germanic în sens larg, şi Sudul latin. Când vasta Reformă, iar nu doar cea a lui Luther, se înfăptuieşte, prin voința de independență a principilor germani şi protestantizarea tuturor țărilor nordice, atunci lucrurile îşi arată adevărata lor față. Dar şi acum, ca în cazul lui Luther, ne vom afla în epoca adverbului, adică a lui: a face *altfel* acelaşi lucru. Iar Europa de Vest, care nu şi-a mai regăsit ecumenicitatea, o va încerca mai târziu pe alte căi decât cele ale Bisericii, anume pe calea cosmopolitismului bun al lui Goethe şi apoi a culturii veacului al XIX-lea. Că n-a reuşit nu e vina adverbului.

Dacă noul în substanță nu l-a adus protestantismul de orice fel – doar desprinderea de Sud, secundară pentru o mai adâncă istorie a spiritului –, cu atât mai puțin îl va aduce Contrareforma, care nu este, întreagă, decât o chestiune de adverb. La fel nu o va face barocul, care, ca şi rococoul său, reprezintă un stil artistic doar, prea des parazitar, şi nu merită cinstea de-a fi şi un stil de cultură. Lăsând la o parte cunoaşterea ştiinţifică, ea însăşi sub semnul „cum" (al funcţionalului, s-a spus, şi nu al substanţei, de la Galilei încoace), întâlnim drept principală problemă a filozofiei celei noi tema *metodei*. Atât Bacon, cât şi Descartes iau totul de la început, întrebându-se nu „ce este", ci cu ce metode se poate explica ce este. Procedeul de a ataca realul este acum cel care hotărăşte de cunoaştere, iar spiritul metodic va domina şi criticismul lui Kant, a cărui întrebare: cum sunt cu putinţă judecăţile sintetice a priori (adică judecăţile înnoitoare, dar necesare, ale oricărui cuget) face să culmineze adverbialitatea în materie de cunoaştere. Abia pe la 1800 – dacă exceptăm pe Leibniz, precursor în aproape toate domeniile – adverbialitatea va face loc în filozofie unei alte ipostaze a spiritului, în care noul să fie cu putinţă, aşa cum abia după 1800 cunoaşterea de tip funcţional din ştiinţe va culmina în noutăţile sub care, teoretic şi din păcate prea mult practic, trăim încă.

Dar triumful deplin al adverbului va apărea în neoclasicismul şi în veacul al XVIII-lea francez până

la Revoluție. Că ele nu aduc noul este evident oricui şi, de altfel, mărturisit de protagonişti ei înşişi. Nu vor noutatea şi nu au loc pentru ea, într-o lume în care „totul e spus" cum declara La Bruyère. Dar într-o asemenea lume este loc pentru *felul* în care trebuie spuse lucrurile, spre a trezi răspunderea şi luciditatea omului. Iar exemplul lui Racine va oferi lecția hotărâtoare pentru modelarea eroului şi a fiecăruia dintre spectatori, pe linia răspunderii lui de a obține *kalokagathia* modernă.

Prefețele lui Racine la tragedii sunt un inegalabil elogiu adus virtuții superior educative a adverbului. „Toute la liberté que j'ai prise – spune el în prefața la *Andromaca* – c'était d'*adoucir un peu* la férocité de Pyrrhus." Cu sublinieri care nu aparțin lui Racine, totuşi sunt ale gândului pus în joc de el, putem lesne continua. Despre Fedra: „J'ai même pris soin de la rendre *un peu moins odieuse* qu'elle n'est dans les tragédies des anciens." Cu privire la aceeaşi piesă spusese, cu puțin mai înainte: „...ce que j'ai peut-être mis *de plus raisonnable* sur le théâtre." Dar locul care ar trebui să edifice şi tulbure cel mai mult, în legătură cu maniera modernilor, ne-a părut întotdeauna a fi cel despre sărmana Ifigenie: „Quelle apparence que j'eusse souillé la scène par le meurtre horrible d'une personne aussi vertueuse et aussi raisonnable qu'il fallait représenter Iphigénie." Trebuie, după Racine şi tot veacul său, să punem în straie noi temele vechi.

Eroii sunt cei de totdeauna, cum aminteşte Roland Barthes (în *Despre Racine,* trad. rom., p. 41): „Nu ştim nimic despre vârsta, nici despre frumuseţea îndrăgostiţilor racinieni... nici un efort înspre ceea ce s-ar putea numi adjectivitatea trupului." Povestea omului e scrisă, dar datoria noastră de artişti lucizi este să dăm altă versiune, mai demnă uneori, mai rafinată întotdeauna, a ceea ce nu încetăm să fim.

Căci, până la urmă, nu atât demnitatea de-a fi om, cât rafinamentul nostru în judecăţile despre om şi societate importă. Aşa vor „rafina" în maximele lor moraliştii şi se vor comporta în saloanele lor intelectualii şi distinsele doamne ale veacului al XVIII-lea francez. Curând apoi aveau să coboare, din nordul britanic, libertăţile şi maşinile; dar până atunci, aristocraţia gândului, aliată cu cea de sânge, avea să fie suverană. Cu rafinamentul gândului, ca şi cu luciditatea lui, moraliştii vor merge atât de departe, încât vor pune în disoluţie tocmai ceea ce îi făcuse cu putinţă: ideea de *kalokagathie* modernă. Ce este omul? se întreabă ei. Un precipitat al „amorului propriu", răspund ei; o fiinţă superior bolnavă; un eşec. Cu aforismele lor, moraliştii trebuie să se restrângă la punerea directă a unui diagnostic, iar de aceea ei au nevoie de o sentinţă tăioasă. Este ca un pumnal al gândului, pe care îl înfig în frăgezimea omului. Stilul a devenit la ei stilet – atât de crud poate fi gândul omului despre om sub semnul adverbului.

Nici Rousseau nu a putut scăpa de strânsoarea adverbului. Natura sa este doar o *modalitate* a naturii, deşertul său de la Ermenonville este un decor de teatru, iar graba cu care alunecă în contract social, în pedagogie şi în sentiment îl readuce la bine ştiutul societăţii, părăsit o clipă. Nici el nu găseşte noul, aşa cum nu regăseşte cu adevărat pe zeul Pan. Dacă muzica este domeniul relaxării formale, cum crede Wölfflin (*op. cit.*, ed. II, München, 1907, p. 65), şi dacă ea nu dă intuiţie, ci doar o dispoziţie afectivă, *Stimmung* (p. 61), atunci Rousseau, un fel de muzician el însuşi, rămâne la *Stimmung* – la felul de a simţi al omului dintr-un veac rafinat.

De adverb nu-l va salva decât opera, în particular *Contractul social*, preluat de Revoluţie. Căci Revoluţia va muta lucrurile în altă parte de cuvânt, mai substanţială. Paralel cu epoca adverbului, dar prelungindu-se până la noi, se deschidea într-adevăr, în cultura europeană, epoca pronumelui personal.

Apăruse eul. Dar cine sunt eu? Şi ce înseamnă „noi“? Revoluţia o va spune. Hegel o va spune.

XV

DE LA „EU“ LA „NOI“ ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Invazia pronumelui personal

Astăzi e simplu să vorbim despre individualitate şi personalitate, după cum e simplu să opunem sau să integrăm societăţii individul. Dar nu a fost întotdeauna aşa. Trebuie să ne întoarcem cu vreo patru secole îndărăt.

Cu Montaigne, îşi face intrarea în cultura europeană pronumele la persoana întâi singular. Era o noutate. Aşa o înregistrează orice istoric al culturii, chiar fără a se strădui întotdeauna să vadă *ce* substrat şi ce manifestări necesare avea noutatea. Era *noutatea eului*, a sinelui individual. Oricât ar fi de egocentric tot ce e om şi tot ce e viu, eul nu este resimţit ca atare decât într-un ceas mai ridicat al Vieţii. El nu e „firesc“, deşi ţine din plin de natură. (Egocentrică este, în definitiv, şi planta, de vreme ce trage totul spre ea; dar nu e şi un „eu“.) De aceea şi omul se desprinde târziu ca eu. Ca şi adverbul, pronumele persoanei întâi singular apare abia într-un ceas de maturitate şi de rafinament al culturii.

S-ar putea spune, atunci, că în gramatica vieţii istorice se iveşte la început pronumele persoanei întâi

plural, adică un fel de „noi“, iar abia după aceea s-ar naşte şi persoana întâi la singular. Numai că, fără experienţa singularităţii insului, persoana întâi plural nu are adâncime, valoare spirituală, sens (fără indivizi conştienţi, colectivul rămâne gloată). Doar atunci când eul se desprinde ca eu poate el cu-adevărat intra în dezbatere şi compunere cu „noi“.

Dar aici se întâmplă ceva care va face noutatea lui Montaigne şi a unei bune părţi din lumea de după el. Eul devenit conştient de sine se poate vedea împlântat şi se împlântă în chip deliberat tot mai deplin într-un noi – sau dimpotrivă, poate rămâne un eu închis asupra-şi care să nu se preocupe decât de păţaniile, ciudăţeniile şi opiniile sale, iar *acest* aspect va fi în chip neaşteptat înnoitor, la Montaigne şi la posteritatea lui. Va sfârşi prin a pune accentul pe autor, nu pe opera propriu-zisă: va face din acesta, cu omenescul lui, o raţiune de viaţă; îi va pune în joc opiniile drept o raţiune supremă despre raţiunea însăşi, ridicând judecata câte unui autor la demnitatea gândului, cu sorţi de a ajunge la stoicism, dar şi cu riscul de-a cădea în relativism, scepticism, consimţire la toate, schimb de opinii într-o lume în care numai cine nu ştie să-şi facă dreptate nu o are.

Şi astfel apare *autorul*, într-un univers de cărturari care până atunci nu ţinuseră neapărat să şi semneze. În Antichitate, satisfacţia autorilor secunzi era să-şi treacă operele ca fiind ale celor mari, cum va

face şi Leon Battista Alberti, cu comedia sa *Philodoxis*, pe care vrea s-o dea drept comedie antică, descoperită de el. S-ar fi putut spune că şi mai târziu decât Antichitatea, *Divina comedie*, oricât de legată de Dante în partea I a operei, reprezenta creația unei întregi lumi în orice caz, Shakespeare nu era mai mult decât o iscălitură, atât de mare era opera față de ceea ce ştim despre un prea modest om. Într-o asemenea lume însă apare dintr-odată autorul. De la Montaigne, şi abia de la el încoace s-ar spune, orice carte are un autor anumit şi dezbate o temă anumită; nu mai vrea sau nu mai poate fi o Summă, o carte despre tot, o Enciclopedie, una a Timpului istoric; nu mai ambiționează să fie Cartea unică, sortită să te însoțească într-o lungă călătorie. Este o carte între cărți, a unui autor între autori.

Să ne închipuim, acum, că eul acesta, eliberat de cele din cer şi de pe pământ, aşa cum se va fi simțit la finele Evului Mediu, un ins capabil să califice cu adjective tot ce este şi să nuanțeze prin adverbe tot ce se întâmplă, să ni-l închipuim „blestemat“, ca Montaigne, cu harul scrisului, al gândului şi al culturii. El va trebui să dea expresie unui preaplin lăuntric. Dar despre ce oare va scrie? „Tout est dit“, simte el, şi nu mai poți da socoteală, ca autor, despre ceva nou, dacă vrei să oferi „un livre de bonne foy“ – sau, atunci a mai rămas ceva pentru autor, şi anume autorul însuşi. „Je suis moy-même la matière de mon livre“, spune cinstit Montaigne în „Prefața“ *Eseurilor*.

Iată-l deci scriind despre singurul lucru ce a rămas nespus în bâlciul cunoştinţelor despre lume, şi istorisindu-ne despre sine (cităm după o ediţie ce vrea să redea „paginile nemuritoare" ale lui Montaigne, Corrêa, Paris, 1939, cu prefaţa lui André Gide, ediţie aleasă aici intenţionat spre a ne înfăţişa „lamura" operei lui Montaigne) cum că „A la danse, â la paume, â la luite, je n'y ai acquérir qu'une bien fort légère et vulgaire suffisance; à nager, à s'escrimer, à voltiger et à sauter, nulle du tout" (p. 102). Să ne intereseze oare mai mult relatarea obiceiului de a nu dormi ziua şi de-a se culca doar după vreo trei ore de la cină? sau că „j'use familièrement de viandes sallées..."? Cel mult câte un capriciu mai bine formulat: „Quand je danse, je danse; quand je dors, je dors" (p. 219).

Din fericire, prea numeroasele referiri la maniile şi idiosincraziile unui simplu „eu" sunt covârşite de dreptul pe care şi-l ia acest eu (adânc de tot câteodată, cuceritor în judecăţi întotdeauna) de-a comenta tot ce vede şi citeşte. Probabil că André Gide interpretează abuziv acest drept, atunci când spune (la p. 14) că, în sens profan, la întrebarea „ce este adevărul?" Montaigne ar fi putut răspunde: „Je suis la vérité" (lipsea întregirea „sunt Calea şi Viaţa", pentru ca răspunsul închipuit să fie o enormitate). Dar atâtea pagini şi comentarii adânci, ale operei lui Plutarh, ale călătoriilor, ale convorbirii cu amerindianul, sau cu privire la educaţie, bătrâneţe şi moarte, ajung să

dea *Eseurilor* un alt chip decât cel de oglindire a indispozițiilor unui reumatic sau a ceea ce autorul numeşte „mes conditions et mes humeurs“. Iar când citeşti câte o însemnare ca: „Nu avem nici putința de comunicare cu ființa, căci orice omenească natură se află statornic undeva la mijloc între naştere şi pieire“, te întrebi dacă Montaigne nu şi-a ratat cu bună ştiință vocația. În definitiv poate că n-a făcut rău.

Totuşi cum şi-a putut pierde timpul cu fleacul acesta care e viața noastră cea de toate zilele? A făcut-o pentru că *viața noastră nu e un fleac*. În ceasul acela, cel puțin, nu era un fleac. E drept, Montaigne este infinit mai interesant în scris când *nu* vorbeşte despre sine, ci despre gândul ce i l-a trezit altceva. Dar când vorbeşte despre sine este *epocal*.

Acest lucru l-a simțit de la început lumea engleză, în care lui Montaigne i-a plăcut atât de mult să stea, o lume unde „eu“ se scrie – întâmplător, dar până la urmă necesar şi modelator – cu majuscule. Bacon şi Shakespeare au înregistrat cu interes scrierile contemporanului lor francez.

Aceeaşi receptivitate pentru el a avut-o posteritatea, până la romantici poate, iar apoi din nou veacul nostru. Astăzi vom susține, din perspectiva morfologică deschisă aici, că trebuie să existe un ceas al pronumelui personal, într-o cultură completă, şi că respectul față de trup (când nu e vorba de duşmănie goală față de el) este începutul înțelepciunii.

Jumătate din umanitate – lumea feminină, pentru care te surprinde să vezi că Montaigne nu are mai multă înțelegere – trăieşte din respectul față de nevoile trupeşti şi, la treapta superioară, față de trupul propriu, cel puțin în comunitățile creatoare de istorie. Dar aşa cum pentru o femeie rafinată trupul este spirit, iar prin grija, bunul-gust, frumosul pe care le cultivă, ea exprimă ceva de ordin spiritual, la fel ființa proprie este, pentru bărbat, obiectivarea spiritului, sau alteori condiția ştiut-neştiută a mizeriei lui, de la indigestiile sau buna digestie de care vorbeşte Montaigne până la insomniile sfinților. Trebuie neapărat să te apleci, la o etapă a vieții proprii şi a culturii, asupra eului gol-goluț, să-i vezi reacțiile, dereglările, smintelile sau îndreptățirile, adâncimile în orice caz, deprinzându-te să citeşti în varietatea lor – chiar dacă nu ca în trupul zeităților indiene presărat cu ochi – câte ceva din enigma spiritului întrupat.

Se întâmplă într-adevăr ceva de toată mirarea, în anii de după Renaştere, oricât de prost ar părea să sfârşească astăzi începutul de atunci: întruparea unică este înlocuită de întrupări la plural. Totul, până atunci, fusese transfigurat de întruparea cea mare: şi viața omului ca o Imitație, şi suferințele sau bucuriile lui, şi chipul femeii care, ca Fecioară, nu putea fi redat decât după erminii bizantine, până şi rănile trupeşti care, la cei desăvârşiți, trebuiau să se prefacă

în „stigmate“. Acum, dintr-odată contează lucrurile şi omul, cu suferinţele, păţaniile, bucuriile, şi *chipul* lui. Pe de altă parte, natura ca atare aproape că nu exista mai înainte pentru artele plastice; acum ea capătă identitate şi devine peisaj, orice colţ al naturii putând deveni „Natura“. Mai înainte spiritul nu se întrupa în oricine; acum apar „Vieţile“, dincolo de Vieţile de filozofi (Diogene Laerţiu) sau de eroi (Plutarh), ca în Antichitate, dincolo de Vieţile de sfinţi, ca în Evul Mediu. Este vorba de vieţi de oameni, cu omenescul lor, sau de autobiografii ca a lui Benvenuto Cellini. Orice om care a trăit ceva deosebit până la 40 de ani ar trebui să-şi descrie viaţa – spunea acesta.

Totuşi alte două întruchipări artistice ale *eului* vor fi precumpănitoare, în cele două veacuri care au urmat lui Montaigne: portretul în pictură şi genul literar al romanului. Acestea două oglindesc imagini şi situaţii concrete, de parcă portretul ar fi un expedient în aşteptarea fotografiei, iar romanul unul în aşteptarea artelor ecranului. Dar a trebuit să apară fotografia, adică exactitatea nudă în redarea unui chip uman, spre a vedea câtă adâncime şi cât adevăr pot fi într-un portret, unde expresivitatea unei mâini, spre a nu mai vorbi despre expresivitatea unei priviri, poate vorbi despre spiritul *întrupat* într-un chip de om. Eul triumfă în portret.

Cât despre roman, de la început el se năştea, în ciuda aparenţei de-a spori simpla anecdotică a lumii,

sub îndemnul de a întrupa în istorisirea sa motive de ordin spiritual, de vreme ce se ivea ca roman al *societății* în Anglia, devine cu autorii francezi roman psihologic şi capătă în lumea germană caracter de roman pedagogic şi educativ. Dar peste tot şi aici începutul îl face interesul pentru acest monstru blajin, care este eul omenesc.

Întrunind portretul cu anecdotica asupra monstrului din sine, Montaigne declară, în „Prefața" *Eseurilor*, că se zugrăveşte aşa cum este („Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple..."), adăugând că o face pentru rudele şi prietenii ce ar vroi să-l regăsească aşa cum era. – Nu o făcea însă numai pentru ei, de vreme ce se grăbea să-şi editeze lucrarea încă din anii vieții şi să pregătească o altă ediție, corectată. O făcea pentru cititorul-frate, căruia înțelegea să-i arate că este din plin învestit, ca şi el, Montaigne, să spună cine este, ce crede şi pe ce lume trăieşte. Că ne amăgeşte în felul acesta, şi ne dă absurde iluzii, când André Gide ne avertizează în „Prefață" (p. 10) că „succesul *Eseurilor* ar fi inexplicabil fără extraordinara personalitate a autorului"? Dar nu se poate spune aşa, în primul şi ultimul rând pentru că autorul *nu vrea* să apară drept o personalitate excepțională şi îşi istoriseşte toate micimile de viață şi de gând, de pregătiri intelectuale ca şi lipsa de spirit creator, tocmai spre a se arăta ca toți oamenii. Acesta şi este mesajul său profetic: „Fiecare puteți să faceți ca

mine, fiecare aveți ceva de spus – sau nimeni nu are nimic de spus.“

Aceluiaşi Gide, care scrisese ceva mai inspirat parcă în *Les Nourritures terrestres*: „Nathanaël créa de toi le plus irremplaçable des êtres“, i se poate da drept replică acum că extraordinarul lui Montaigne este de a ne face pe toți extraordinari, adică de-a desființa extraordinarul, lăsându-ne pe fiecare în propriul şi în particularul nostru, lăsându-ne (pe fiecare în) deci să rămânem nişte *idiotai* pe greceşte. Pe temeiul a ce anume poate sugera Montaigne o asemenea îndeletnicire a sinelui, ca şi cum orice sine individual ar putea fi *reprezentativ*? Pe temeiul a ceea ce se numea pe vremuri *iluminism*.

Peste câteva decenii, doar, Descartes avea să ofere o admirabilă încercare de a justifica pretențiile iluminismului. Toți avem dreptul de a chema lucrurile la Scaun de judecată, căci „le bon sens est la chose la mieux partagée du monde“. Rămânea istoriei să hotărască un singur lucru: dacă bunul-simț se distribuie într-adevăr oricărui „eu“, sau dacă nu cumva se distribuie mai degrabă câtorva „noi“.

XVI

E BIETUL EU SUB NOI

Cum să ne închipuim o cultură completă, fără manifestările distincte ale pronumelor personale? Toată istoria este plină de zarva şi gâlceava pronumelor – al căror cortegiu îl conduce, îndrăcit cum este, chiar dacă firav, pronumele la persoana întâi singular. Până să facă pace cu lumea, persoana lui „eu“ se bate cu toate celelalte pronume: se bate drept eu ce înfruntă pe *tu*, drept eu şi *el*, eu şi *voi*, eu şi *ei*, însufleţindu-le pe toate; iar cu „noi“ s-ar bate tot timpul, dacă n-ar simţi că are, cu acesta, altă intimitate şi că vrând-nevrând trebuie să iasă din rebeliunea sa ca eu, tocmai prin noi, mijlocită căruia se va împăca în sfârşit cu lumea.

În culturile în care eul este înăbuşit – acolo unde masivitatea (imperiile orientale, s-a spus) pare să înece orice afirmare a sinelui individual, lăsând loc unei singure afirmări, a celui uns de zei –, o bună istorie a ideii de eu l-ar găsi încă. Poate că, aşa cum cultura începe cu riturile funerare, conştiinţa eului şi ea se iveşte de timpuriu, ca în mitul lui Ghilgameş, în

fața morții celuilalt, a prietenului, a celui deopotrivă cu tine, adică în fața morții proprii, revelată ca inevitabilă. Iar gândul piramidelor ce are îndărătul său, dacă nu conștiința acelui eu ce nu consimte? Numai că, acestea sunt expresii extreme ale eului, care de fapt, chiar sugrumat de masivitățile orientale, lucrează peste tot în chip subreptice. Căci din culise știe să tragă sforile eul lingușirii, eul slugarnic, cel laș, dar și eul abil al curteanului descris de Baltasar Gracián.

În culturile ce s-au apropiat de stadiul celor complete, cum e cultura greacă, eul ieșise la iveală fără prefăcătorie, ca și fără sensuri extreme. În măsura însă în care mai existau zei și cetate, eul nu se afirma destins, ci mai degrabă ca subversiv. Aristofan demască zeii în numele sinelui individual, ce devine, la el, subteran. Alcibiade își îngăduie orice, sub lipsa de control și desfrânarea eului propriu. La rândul lor Callicles ori Trasymachos proclamă dreptul celui mai tare, iar nonconformismul sofiștilor face școală. Ori de câte ori, așadar, îi este îngăduit în istorie, eul iese pe scenă și demască la propriu toate instanțele superioare, sub ironia eului real, ca la Lucian din Samosata.

Dar în cultura europeană eul n-a avut nevoie de căi ocolite pentru afirmarea sa, căci morfologia ei îi rezerva o întreagă epocă: ipostaza culturală în care primează pronumele personale. Din perspectiva „democratică" pe care o deschide această ipostază,

te poţi mira câţi oameni interesanţi sunt pe lume. În veacul nostru, o fiinţă aleasă, cum se socotea contesa de Noailles, putea exclama: ce puţini oameni fac umanitatea! Pe vremea lui Montaigne în schimb – şi apoi din când în când în sânul culturilor împlinite – se dovedeşte necesară ieşirea din gloată şi numărarea oamenilor om cu om. Căci fiecare întrupează bunul-simţ, cum spune Descartes în spiritul lui Montaigne, şi atunci fiecăruia trebuia să i se dea cuvântul. Când va apărea romanul cu relatările fiecăruia despre ce-i place, un Laurence Sterne nu se va sfii să descrie chiar împrejurările în care aflase că a fost conceput de părinţii săi.

Să fie plicticoasă atâta deşertăciune? Dar este un adevărat miracol, ţinând de pronumele personal (de încăpăţânarea lui noi de a stărui pe lângă eu), să vezi că toate istoriile acestea despre destine umane obişnuite fac corp şi dau o imagine tot mai densă despre om, în loc să-i destrame şi desfigureze chipul. Mirarea sporeşte constatând că autorii de romane nu-şi propun să descrie omul în general, societatea şi legile ei, sau când şi-o propun scriu cărţi proaste; iar Balzac nici nu se gândeşte, la început, să dea o *Comedie umană*, dar când vede că e pe cale s-o obţină, se minunează şi el. Este chiar semnificativ să constaţi că, după câte ştim, nimeni n-a spus despre literatura de roman ce spunea Fichte despre anecdotismul istoric, anume că preferă să numere boabe de fasole decât să se piardă în studiul istoriei.

Eul, în orice caz, este bine sănătos, vreo două veacuri: se impune de la sine cu portretul (Portrait Gallery, la Londra, e semnificativă, atât pentru britanici, cât şi pentru veacurile europene) şi mai ales cu romanul, după aceea; îşi caută demnitatea individuală şi se ridică frumos de la individualitate la personalitate, culminând pe această linie cu Goethe, sau îşi afirmă anarhic, pe altă linie, libertatea; judecă toate, interpretează cum crede el cărţile sfinte şi apoi le lasă în urmă-i cu raţiunea sa iluministă. Luminile vin „dinăuntru". Legea morală e în mine (Kant), cunoaşterea cu atât mai mult. – Cum se face totuşi că eul se îmbolnăveşte brusc, în veacul al XIX-lea? Cum pot apărea fenomene de hipertrofie a eului (lăsând la o parte cazul, greu integrabil în istoria Franţei, al micului împărat), sau fenomenul de exacerbare a lui, la un Max Stirner, cu *Unicul*, fenomenul de maladivitate blândă, din *Jurnalul* lui Amiel, de maladivitate patetică (*Dionysos*) al lui Nietzsche, cum poate fi preţuit şi trimis individualismul până la geniul nebun sau la excepţia bolnavă? Răspunsul pare a fi unul singur: apăruse *noi*.

După Revoluţia Franceză şi Hegel, bunul-simţ rămânea „la chose la mieux partagée du monde", dar ca fiind atribuit facţiunii revoluţionare la prima, spiritului obiectiv (al comunităţilor) la cel de-al doilea. Bunul-simţ s-a distribuit în „noi", ca raţiune colectivă organizatoare. De fapt, noi îl însoţise tot timpul

pe eu din umbră (aşa cum pe ascuns operase şi eul dinainte de epoca sa), dar îl lăsase câtăva vreme, s-ar zice, să-şi arate puţinătatea şi goliciunea. Acum reintră hotărât pe scenă, înăbuşind eul, până ce va reuşi să regăsească o bună cumpănire cu el. Sociologia, născută şi ea în veacul al XIX-lea, a intuit dezbaterea aceasta – dar ce searbăd o prezintă cu problema: individ şi societate. Când Burckhardt declară că individualismul apare abia în Renaştere, el vorbeşte de un simplu început, în toată indistincţia acestuia. Pe lângă problema pronumelui personal, sociologia lipsită de spirit filozofic (ca şi Burckhardt, cum spuneau chiar contemporanii săi) apare drept o simplă materie de gimnaziu. Ea nu invocă întotdeauna nici măcar deosebirea dintre societate şi comunitate, neglijând astfel să arate că, la început, noi apare faţă de eu ca societate şi contract special, se travesteşte apoi, după totala nereuşită napoleoniană, în comunitate (în etnii) şi îşi caută, cu un „noi" potenţat de tehnică şi maşinism, o nouă formulare, de alt ordin decât „individ şi societate".

Ce frumoasă ar fi abia astăzi, după colectivisme, regăsirea persoanei, adică a eului neînfrăţit şi purtător de noi, în locul eului gol-goluţ. Ar fi una din reluările culturii – ca revenirea ei la bucuria adjectivului leonardesc la gradul zero – în regăsirea persoanei şi instituirii unei republici de la Weimar la scară europeană; iar faptul că într-o mare aerogară din

Paris străinii sunt întâmpinați astăzi de statuia lui Goethe, ca simbol al europenității, arată că aspirația către reafirmarea persoanei există. Dar poate că Leonardo, cu inginerismul lui, ar fi avut mai mulți sorți să reprezinte un mentor al sfârşitului de veac (aşa cum mai mult decât republica de la Weimar ar fi avut sens republica de la Hanovra lui Leibniz, precursor în toate ale veacului). Şi de altfel cine ştie dacă amândouă, adjectivul şi pronumele personal, nu mai au de aşteptat veacurile altei părți de cuvânt (a prepoziției?) pentru a încerca să revină, cu gloria lor, pe scena istoriei.

Deocamdată s-a produs pe la 1800 coliziunea dintre eu şi noi, ba încă într-o formă care invalidează eul. De vină că i s-a încheiat provizoriu cariera este tot acesta din urmă, cu precaritatea sa. Nici nu se putea altfel, căci el este cel care a condus jocul până la propria sa disoluție: sau aşa cum făcea Hegel în *Fenomenologie* să spună insul, la capătul Revoluției Franceze: „revoluția porneşte de la mine şi se întoarce împotriva mea". Atunci insul – versiunea germană, de astă dată – îşi spune că trebuie să facă revoluția înăuntru, în conştiința noastră morală. Dar şi astfel revoluția s-a întors împotriva insului, cu Hegel chiar! „De ce nu te astâmperi, omule?", îşi va fi spus generația de după cele două revoluții, burgheză şi morală. Pentru că eul nu se poate astâmpăra. Şi pentru că sunt mai multe pronume personale pe lume decât vroise Montaigne să fie.

Într-adevăr, eul singur nu se satisface. Îi trebuie o formă de ordine şi lui. Când toate rânduielile date, când Biserica şi clasele conducătoare se surpau, când noi fără de eu pierea şi apăruse în schimb un eu fără de noi, atunci conştiinţa individuală, cu luminile ei, trebuia să instituie ea un fel de ordine. „Celui care reproşează lui Montaigne complezenţa egocentrică – scrie în «Poate fi definit eseul?» Jean Starobinski, publicat în *România literară* nr. 19 din 1987 – trebuie să îi atragem atenţia asupra faptului că uită în general să recunoască contraponderea acestui interes întors către spaţiul lăuntric: o curiozitate infinită pentru *lumea din afară* (subl. n.). Aşa s-ar întregi interesul pentru eu şi pretinsa lui suveranitate." Numai că, dacă lucrurile se petrec cum spune Starobinski – şi, din păcate, aşa s-au petrecut –, atunci eul sfârşeşte la catastrofă. Trecerea de la eu la noi nu e de ajuns; *felul* cum se face trecerea contează. Dacă eul n-are, dincolo de sine, decât o lume exterioară, atunci devine el însuşi o exterioritate şi se precipită singur în servitute. Cum că există *altă* formă de trecere, o vedem abia astăzi, când din eul gol n-au rămas decât jalea şi absurdul.

Îi trebuie deci rânduieli şi eului gol, iar strălucitorul veac al XVIII-lea francez a propus, cu Voltaire, Diderot şi Rousseau, trei rânduieli posibile: a inteligenţei, a culturii şi a naturii. Cu ordinea sugerată, direct sau indirect, de Voltaire se poate sfârşi mai

uşor: nici el nu credea într-una singură şi proprie, de vreme ce recomanda modelul britanic, rătăcea pe la curţile altora, se dăruia mai degrabă vorbei de spirit decât cuvântului bine rânduitor şi ducea, în definitiv, până la genialitate drepturile eului inteligent de a practica scepticismul şi luciditatea lui Montaigne. Îi rămânea să rezolve totul în risipa cuceritoare a unui *Dicţionar filozofic*. Diderot, în ce-l priveşte, ne apare ca mai închegat, mai adânc şi în orice caz mai obiectiv, ştiind să invoce în aşa fel cultura, încât orice încercare nouă de a pune contraforţi bazilicii europene ar trebui să revadă planurile lui de edificare. Totuşi, chiar dacă într-alt fel decât Voltaire, sfârşea şi el cu o *Enciclopedie*. Cât despre Rousseau, după ce invocase natura împotriva societăţii date, apoi trecuse la confesiuni, la pedagogie, la reverie şi la proiectarea naturii celei bune în refacerea contractului social dintre oameni, sfârşea şi el la o enciclopedie, cea a inimii: melancolia. Din toţi trei rămânea o revoltă (poate în sensul lui Camus) sau mai degrabă am spune, pe linia spiritului francez, câte un splendid act de impertinenţă: impertinenţa în numele inteligenţei, în cel al culturii şi în numele naturii. Ei sunt marii impertinenţi ai veacului al XVIII-lea, o pagină unică a culturii europene.

Dar cu Rousseau istoria reală nu sfârşea atât de simplu. Chiar dacă dreptul natural şi religia naturală nu i se datorează, el le-a favorizat; chiar dacă

Revoluția îl va dezminți, ea invocă drept carte sfântă *Contractul social*. Ce devine însă bietul eu în Contractul aplicat? La început un erou, un luptător cu sulița, un cetățean care pune scufița pe capul regelui, un învingător la Valmy – apoi un individ numărat, *un punct*. Iar „noi" se face, ca mai târziu în teoria mulțimilor, din totalizarea punctelor.

Punctul înseamnă totuşi două lucruri, în matematicile care tocmai în anii aceia triumfă. El poate fi simplu punct, acelaşi, care se reia şi însumează la nesfârşit, sau poate fi o realitate, anume una zero-dimensională. Un cub e tridimensional. Dacă îl turteşti, devine un pătrat, care e un cub încă, dar bidimensional. Dacă turteşti pătratul, devine un segment de dreaptă, care e un cub unidimensional. Iar dacă turteşti de la capete şi linia, făcând din ea un punct, se poate spune (şi nu doar spune!) că punctul e un cub zero-dimensional.

Toată problema societății este: ce fel de punct se însumează? Dacă te grăbeşti, cum s-a grăbit istoria la începutul veacului trecut, atunci asişti la căderea lui „eu" în „noi" şi a lui noi în statistică. – Printre părțile de cuvânt se găsea şi numeralul. Ba chiar unealta lui bună, conjuncția, care duceau, amândouă, la triumful statisticii.

XVII
NUMERALUL, CONJUNCȚIA ȘI NIHILISMELE

O lume a departelui

Toți, în orice epocă, știm de binefacerile numărului. Câțiva știm și de răutățile lui. Dar să nu-și aibă numărul ceasul său deosebit în cultură?

Nespus mai stins decât celelalte părți de cuvânt, își impun de vreo două veacuri suveranitatea, în cultura europeană, numeralul și conjuncția. Câtă demnitate manifestă substantivul, ce vervă și culoare adjectivul, cât relief și stil adverbul, ce neastâmpăr pronumele! Nimic din toate acestea la cele două părți de cuvânt, numeralul și conjuncția, ale erei iluminate. Acum facem treabă, iar nu castele pe Loire sau aforisme în saloane; acum se explică toate pe cât posibil rațional, dovedindu-se că ele „se reduc la" – și se numără.

Se numără orice. Se numără viii și morții, atomii, delictele și impulsurile electronice. S-a regăsit virtutea numărului, fără nici o mistică pitagoreică a lui. Se pleacă deci iarăși, dar într-alt fel, de la număr, în care știința cea nouă a chimiei, de pildă, vedea însăși sinea substanțelor ca „greutate specifică", sau prin

care, fără a merge atât de departe, calculul probabilităților taie în contingent legi, în mare. Se născuse dintr-o joacă numerică și calculul acesta. Cavalerul de Méré întrebase pe prietenul său Pascal pentru ce la jocul cu trei zaruri iese mai des 11, iar Pascal îi răspundea inventând analiza combinatorie.

Dar nu numai din joacă, ci mai degrabă din nevoile societății, de o parte, ale tehnicii nou-născute de alta, numărul redevine rege. Oricât de provocator ar declara un straniu om de știință, Jean Coulardeau (într-o foarte onorabilă culegere intitulată *Pourquoi la mathématique?*, Paris, 1984), cum că de la număr încep toate nenorocirile supușilor și că prin număr – fisc, oaste, recensământ, statistică – sunt ei stăpâniți de tirani, nu se poate tăgădui extraordinara eficiență în științe a numărului. S-a spus chiar că teoria numerelor este regina matematicilor; și așa cum cu Descartes spațiul era redus la număr, calculul infinitezimal pulveriza și apoi refăcea, cu numărătoarea sa, orice întruchipare, iar teoria mulțimilor număra în felul ei, încă. Atunci când au apărut mașinile de calculat, ele nu au schimbat defel caracterul numărării – ba chiar l-au simplificat, reducând număratul la 0 și 1, cum visa Leibniz –, dar au schimbat viteza de numărare și, cu ea, par a schimba fața lumii.

Când nu se poate număra totul în chip exact, se numără încă, făcându-se statistică. Ai crede că în marginea lăsată de statistică există ceva miraculos,

un fel de *hic sunt leones* al hărților vechi, ceva liber de orice determinare numerică. Dar ceea ce cade sub statistică *este* şi stă sub o lege, pe când ce scapă statisticii sau aşteaptă să fie prins de ea, sau rămâne simplu rebut. Numărul este cel care ne dă suprema siguranță. La nivelul ei ultim atins, mecanica de astăzi nu se sfieşte să se numească „Mecanică statistică".

Atât de mare este privilegiul numărului, încât acesta a pătruns în ştiințele sociale şi în viața fiecăruia. Se numără chiar sinucigaşii. Tinerii în frac albastru, ca Werther, care se sinucideau după modelul acestuia au început la un moment dat să fie numărați, şi atunci probabil pierdeau sentimentul unicității gestului lor, aşa cum vor vedea mai târziu, uluiți, că tot ce este mai personal, după Schopenhauer, ca reacție umană față de oarba Voință, anume refuzul de a trăi, devine o cifră rece în statisticile oraşului. Nu poți trăi, îți spui uneori, căci te sufocă cifrele, dovedindu-te a fi un obiect între obiectele societății, dar nu poți nici refuza să trăieşti, căci atunci te preiau din nou cifrele. Unde nu există libertate, există număr. – Şi totuşi, numărul nu venise oare să-ți dea tocmai libertate, să te scoată din haos şi junglă, să-ți dea lege şi sens?

Atât de mare este prestigiul numărului (dincolo de rolul inestimabil jucat în cunoaştere), încât îşi face apariția la cel mai de jos nivel uman, ca un suprem protest sau ca o implorație. Într-o lucrare de

filozofia matematicilor este citat exemplul cerşetorului dintr-o piaţă londoneză, având agăţată de gât o placă mare, pe care scria:

Războaie	2
Picioare	1
Neveste	2
Copii	4
Răni	2
Total	11

Ce însemna acest 11 în mintea cerşetorului, nu este limpede: poveri? nefericiri? infirmităţi? încercări ale vieţii? Dar neapărat că însemna situaţii şi lucruri de un acelaşi gen, spre a se putea face adunare.

Aici încep să apară limitele suveranităţii numărului. Un contemporan, J. Ladrière, scria în *Les limites internes des formalismes* (Louvain, 1957, p. 410) că „într-un sistem formal perfect n-ar mai fi lume, nici ştiinţă, ci doar veşnica revenire a omogenului, preschimbarea permanentă a ideaticului cu el însuşi". Cu cât mai mult nu ar fi aşa în împărăţia numărului! Numărul trebuie să facă *una* toate (chiar şi neveste cu războaie), spre a putea îngădui adunare şi operaţii. Dacă matematicienii vor spune că astăzi numărul nu mai este pentru ei un simplu mijloc de calcul, ci că teoria grupurilor sau cine ştie ce algebre superioare au scos în evidenţă structuri numerice miraculoase, îi vom admira pentru inventivitatea lor,

îi vom invidia pentru paradisul în care trăiesc, dar vom răspunde că jumătate din exercițiul numeric, cea care ne priveşte pe toți, calculează mai departe, de la statistică şi până la fantastica numărătoare a microprocesoarelor. Mai mult încă, vom spune că resimțim cu toții, în această numărătoare din urmă, o predominanță a spiritului adunării şi că ştim din clasele primare cum că nu se adună decât „părți de acelaşi fel".

Doar în acest sens cutezăm a spune că limitele logosului matematic sunt limitele omogenului. În slujba acestui omogen, jumătatea respectivă din matematici a jucat un rol pustiitor: a distrus forme, întruchipări, realități date. Din fericire, a pus în joc altele – dar pentru ea şi pentru vrednicii ei valeți, tehnicienii.

Totuşi, să admitem oare că se numără şi adună cu adevărat tot? Într-o şcoală de înțelepciune europeană, se pare că una dintre probe pentru neofit era să privească atent două boabe de grâu aidoma, unul artificial (preferăm a spune: steril) şi altul real şi roditor, totul spre a obişnui pe oameni să intuiască deosebirea. Vom pretinde, acum, că boabele de grâu sterile se adună efectiv, sunt trimise la moară şi se macină, pe când boabele purtătoare de rod, dacă nu sunt trimise şi ele la moară, ci însămânțate, nu se mai pot aduna. Este în ele *o creştere*, incontrolabilă numeric; iar dacă se va spune că şi creşterea e măsurată,

vom aminti de *ficus indica*, arborele indian, care devine o pădure. – Nu se întâmplă la fel şi cu eurile? Doar eul propus de Montaigne se adună, anume se adună părerile, voturile, ciudăţeniile oamenilor, braţele de muncă, voiniciile ostăşeşti, ca şi reumatismele; are grijă statistica de toate. Dar eurile rodnice nu se adună întotdeauna. Un profesor de matematici se adună cu alt profesor de matematici, dar Riemann cu Poincaré, nu.

Numai că eurile care se adună *au prevalat*, de vreo două veacuri, încercând să dea o ipostază proprie în cultura europeană. În definitiv, o cultură completă trebuie să treacă şi prin ipostaza numărului gol. Inutil să protestăm, ca poetul nostru Nichita Stănescu, exclamând: „Suntem, dar ne este urât." Cu plictisul nostru cu tot, s-a putut închega o societate care ţine, ba uneori îngăduie, cu toleranţa ei, mari reuşite. Este o lume ce n-are nimic sfânt în ea, dar lasă pe fiecare în pace, cu sfinţii şi evlavia lui, o lume a politeţii, ca după vorbele lui Lao-Tse: „Virtutea apare după ce se pierde Tao, «omenia» după ce se pierde virtutea, «echitatea» după ce se pierde omenia, «respectul» după ce se pierde echitatea" (Lao-Tse, fragm. XXXVIII). Prin respect, am zice prin politeţe, se creează raporturi, uneori perfecte, între euri; însă, e drept, nu şi rapoarte, respectiv conexiuni vii între om şi om, ci doar raporturi. Dacă le respectăm, societatea funcţionează bine şi omul se distanţează

respectuos de om, ascultă știri, citește ziare și păstrează un foarte bun contact cu departele său. *Bye-bye* ar fi, poate, numele potrivit pentru o asemenea societate a politeții, în așteptarea unui suprem *bye-bye* făcut Terrei.

*

S-ar fi putut ca o astfel de lume să nu țină cu adevărat dacă, în morfologia aplicată a culturii noastre, epoca numeralului nu se înfrățea cu aceea a conjuncției. Numerele împart și despart lucrurile, ca și pe oameni. Trebuia ceva care să-i unească, și acestea sunt *conectivele*.

Conectivele moderne își trag obârșia din tabloul conjuncțiilor. Se ivesc în tabloul acesta o sumedenie de cuvinte de legătură, a căror punere în joc, cu accentul când pe unul, când pe altul, ar fi creat culturii noastre o frumoasă ipostază conjuncțională, mai ales dacă ar fi prevalat conjuncțiile de subordonare. Dar, în spiritul lumii dominate de numeral, au luat întâietate conjuncțiile de coordonare comandate de număr, adică de nevoia de adunare și de calcul. Cu conjuncțiile de subordonare este probabil că nu s-ar putea calcula, iar de aceea înțelesurile, pline de adâncime, ale implicației (dacă așa ... atunci) au fost reduse la raporturi exterioare, de adunare tocmai. Conjuncțiile „sau" dimpreună cu „și", de simplă coordonare amândouă, au triumfat asupra tuturor

celorlalte, în logica nouă. Dar logica aceasta nu este decât reflexul extensivității instaurate de număr şi al exteriorității raporturilor şi relațiilor între oameni în societatea „departelui".

Nimic nu ne leagă mai în adânc (poate doar condamnarea de a vorbi, în comunitățile etnice, fiecare în idiomul său); în schimb suntem coordonați, conectați la ceva ori altceva, la capătul experienței lui Montaigne de deconectare. Suntem nevoiți prin înmasare să trăim în locuințe înălțate sub semnul lui „şi" (şi eu, şi tu), al lui „sau" (sau eu, sau tu); creăm colective care au ceva din „bandele anonime" ale peştilor când merg în susul râurilor; ne îmbrăcăm simplificat până la nudism şi vorbim cu I-P-T-uri (inițiale pentru toate). Ştim nespus de multe, dar informatica ne arată ce puțin ştim, dacă nu contabilizăm (adunăm) datele ei în canceroasă creştere, iar aşa cum nădăjduim să vindecăm cancerul, care şi el pare o proliferare aditivă, nădăjduim – cine poate şti dacă nu pe drept? – să ne mântuim prin adunare.

Între timp, această dezlegată formă de legare face să coboare peste lucruri şi oameni: *vidul.* Stăm bine cu vidul în ştiințe şi, în chip straniu, deopotrivă cu sentimentul vidului, care obține, cu absurdul de pildă, atâtea reuşite în literatură şi, cu abstractul, în arta muzicală matematizată ori în plastică. Când ne gândim astăzi la nihilismele profetizate atât de provocator, alteori cu aristocratic dispreț, de un Nietzsche

ori Ortega y Gasset, ne cuprinde duioşia. Cum s-au putut speria ei de blajinele noastre nihilisme? Căci ele nu izvorăsc, ca la orientali, din suferinţă şi din mizeria de a fi om, ci dintr-un preaplin, care a jubilat şi a făcut multe ctitorii, îmbogăţind lumea cu iluminismul, dar care acum, poate, s-a istovit.

Vidul şi neantul nostru sunt într-adevăr altele decât la orientali, aşa cum o poate arăta o simplă comparaţie cu neantul budist. Ce spune despre neant religia aceasta? În ignoranţa noastră în materie de orientalistică, vom mărturisi că n-am aflat de acolo nimic deosebit despre neant însuşi, doar despre calea către el. În schimb, cultura europeană compune bine cu neantul, nu se pierde nicidecum în el, îl ia în mâini şi îl modelează. Nu toată lumea îşi aminteşte de felurile de „nimic" de la sfârşitul „Logicii transcendentale" din *Critica raţiunii pure*, dar ceea ce spune Kant acolo este relevant pentru cultura europeană.

Kant deosebeşte între patru feluri de nimic. Întâi, spune el, lui „tot", „mult", „unu" li se opune nici unul, nimic. Este un concept, adaugă el, fără obiect, nici posibilitate, nici imposibilitate. Este *ens rationis*. Apoi vine la rând negarea unei realităţi, conceptul unei lipse, privaţia: *nihil privativum*. În al treilea rând, sunt formele de intuiţie pură lipsite de substanţă, ca timpul gol şi spaţiul gol: *ens imaginarium*. În sfârşit, putem pune în joc obiectul unui concept ce se contrazice, obiectul gol fără de concept (cercul pătrat – n. n.): *nihil negativum*.

Aşa compune cultura europeană cu nimicul, pricepându-se, ca nici una poate, să-l îmblânzească. Toate nihilismele noastre ar încăpea în acest tablou, ba s-ar lăsa îmbogăţite şi transfigurate de el. Wittgenstein (şi poate Heidegger) ar exprima nimicul raţional, Beckett nimicul privativ, nihilismele sociale ca şi suprarealismul nimicul imaginar, iar paradoxele logicii nimicul negativ. Sau mai ştim noi cum?

Dar dacă îmblânzeşti sălbăticiunea, o şi depăşeşti. Câţiva paşi încă, şi cultura poate relua, reînnoind-o, câte o ipostază trecută, ori poate ajunge, cu morfologia ei, la ipostaza intimităţii omului cu lucrurile şi a omului cu omul.

XVIII
ÎNCHEIERE LA O CULTURĂ CE NU SE ÎNCHEIE

Nu e semnificativ, pentru spiritul european, faptul că nu se sperie de eşecuri? Ca în Biblie, unde cu înţelepciune a fost integrat *Ecleziastul*, care părea să zădărnicească totul, dar lăsa intact totul, aşa au venit acum un Nietzsche şi după el alţii, care să-şi închipuie că dinamitează lumea cu adevărurile tunate de ei. Iar lumea le-a răspuns liniştit: *che bella voce!*

În spiritul european sfârşeau prin a precumpăni două modalităţi: logosul matematic şi cel istoric. Acesta din urmă nu şi-a găsit căile şi a dus la nihilism. Cel matematic a reuşit din plin, totuşi riscă să ducă, sub chipul formalismelor, tot la un fel de nihilism. Dar ce importă? Modelul european ştie să explice şi valorifice nihilismele, aşa cum jubilează în veac cu formalismele sale.

În nici o altă cultură, nici măcar în cea greacă, nu puteau să se ivească formalismele, necum să capete o bună valorificare (independent de reuşita lor prin tehnică). Într-adevăr, peste tot în alte culturi este dominantă natura şi, mai ales, e dominantă raţiunea

naturală, care explică lumea aproape exclusiv prin „de ce?". Singură o cultură care ştie să-şi ia distanţele faţă de orice – dar oare nu ar trebui ca fiecare cultură să fie una a distanţării omului şi gândului de imediat? – îşi va pune întrebarea: „de ce nu?". Iar formalismele, aşa cum au şi spus-o istoricii ştiinţelor, din această deosebire s-au născut şi cresc. Libertatea de a-şi alege axiomele în ştiinţe sau de a da sisteme de organizare în societate înfrânge toate nihilismele şi instaurează o a treia lume, dincolo de cea reală şi de cea tehnică. Nu cu vidul călcăm peste vidul atins, nu cu „moartea pre moarte", ci cu alt pas de dans peste leşinul nihilist.

Dar este chiar anarhică libertatea sistemelor formale? În aparenţă, da; în fapt, ea este expresia cea mai pură a modelului culturii şi a structurii active în acest model: unitatea sintetică, acea unitate ce-şi dă singură un divers. Aşa fac şi formele modelului acum, îşi dau singure diversul. O clipă s-ar părea că, sub tirania formelor, în istoria recentă a unor ideologii nesancţionate la timp de comunităţile lor, modelul culturii europene s-a compromis şi descompus cu propriile sale arme, aşa cum Apusul aşteaptă fatalist să vină peste el cine ştie ce catastrofă. Dar, aşezând la locul ei crima, nu merită oare să lăudăm virtutea? Modelul european *s-a confirmat*, odată cu propria sa vidare de conţinut în istoria imediată. S-a confirmat, dar în gol. A rămas din el scheletul; au

rămas pentru o clipă, până va veni reîntruparea lor, formalismele. – Dar e de-ajuns.

Este surprinzător şi aproape înduioşător să vezi că formalismele nu se consideră solidare cu nimic din desfăşurarea istorică a Europei. Însă ar putea fi limpede acum că ele sunt solidare cu *esenţialul* ei. Astfel, sunt solidare cu hotărârea finală de la Niceea din 325, de unde începe cultura noastră, estică şi vestică, printr-o supremă afirmare în Trinitate a unităţii sintetice; sunt solidare cu mitologia europeană, care se desface în jerbă dintr-un singur mit; sunt, în sfârşit, solidare cu morfologia culturală europeană, care-şi plimbă formele ei peste un întreg mileniu de creaţie şi viaţă spirituală, ducând tocmai ea, cu ultimele forme puse în joc, numeralul şi conjuncţia, la formalismele triumfătoare. Cineva s-ar putea crede chiar îndreptăţit să spună că formalismele de astăzi sunt solidare până şi cu viziunea cosmogonică în curs, adică sunt solidare, în formalul lor, cu tot ce este mai material, devenirea cosmică însăşi. Căci într-adevăr, potrivit viziunii acesteia ştiinţifice, s-a întâmplat acum mai bine de zece miliarde de ani să se manifeste un fel de „fie", în sensul de „Fie acest dens bulgăre de materie; să se nască din el un univers", aşa cum un sistem formal începe cu un „fie acest corp consistent de axiome, să se nască de aici un univers formal".

Teribilele noutăţi ale veacului, în numele cărora uneori sfidăm trecutul, alteori ne lăsăm cuprinşi de jalnice spaime, sunt de la început domestice şi prinse în plasa modelului culturii noastre. Când un Nietzsche reia gândul – nespus mai adânc şi mai suplu rostit de Hegel – cum că „Dumnezeu a murit“, el crede că taie respiraţia lumii. În realitate el nu spune mai mult decât este scris în natura culturii noastre, unde dintre cele cinci tipuri de excepţii faţă de regulă domină ultimul tip, excepţia care desfiinţează şi reînfiinţează ea regula. Spune doar că nu mai există un „dincolo“, în sensul că totul (tot ce e lege) apare acum în întrupare. Numai că, aşa fiind, lumea nu se secătuieşte, ci se înnoieşte. Legea cea nouă, cum a afirmat şi cel întrupat, nu schimbă, ci doar înlocuieşte pe cea veche, lărgind-o; sau legile învechite se lasă depăşite şi, dacă pot, reînvie sub alt chip.

Căci aşa ni s-a vădit a fi modelul culturii europene, unul nedominat de prezenţa şi fascinaţia Unului, ci deschis către totalizări succesive. Cu *schema* sa, modelul european arată că optează de la început pentru Unu-multiplu, din sânul rapoartelor posibile între Unu şi Multiplu, cele care dau o variantă a tipurilor de cultură descrise de excepţie şi regulă. Într-o cultură axată de la început, din ceasul rupturii bizantine faţă de cultura antică, pe Unu-multiplu (aici pe Unu întreit), deschiderea şi expansiunea aveau să confere stilul şi măsura culturii ce se năştea. Singură

schema cea nouă, eliberată cum este de blocarea în Unu sau de aspirația către el, poate duce la o adevărată *structură*, una activă, care ni s-a părut a fi unitatea sintetică. O astfel de structură este de la sine una de „forme structurante" – şi dintr-odată cultura cea nouă devine paradigmatică pentru orice altă cultură. Cum poate fi cultura o închidere ce rămâne închisă şi, până la urmă, o formă de inerție istorică?

Să amintim, în treacăt doar, de unitatea sintetică din filozofie, care i-a dat nume. În modalitatea aceasta a unității sintetice se naşte cultura europeană cu mult înainte de Kant, dar el este cel care, întocmai lui Platon pentru gândirea antică, a pus ordine în gândirea modernă. Există o splendidă pagină în *Critica rațiunii pure*, cea mai grea după specialişti, totuşi una cât de cât lămuritoare pentru orice om de cultură: este pagina în care, cu aşa-zisa „deducție transcendentală", ies la lumină *în acelaşi timp* unitatea sintetică şi unitatea de sinteză. Kant spune în fond ceva destul de inteligibil acolo, cum că din unitatea lui „eu gândesc" (şi nu numai eu, om, ci orice ființă care ar gândi) ies formele de gândire asupra lumii. Formele acestea, categoriile, sunt efectiv unificări ale unui divers, cum de pildă categoria cantității sau a cauzalității unifică atâtea variate manifestări cantitative ori legături cauzale; iar astfel categoriile sunt unificări ale unui divers şi pot cu-adevărat fi numite unități de sinteză. În schimb, „gândesc" nu unifică

nici un divers, ci îşi dă el unul, categoriile tocmai! Deci *un* tip de unitate, cea sintetică, face posibil celălalt tip, unitatea de sinteză. – Asta e tot, şi cultura europeană se articulează aşa, sugerând articularea oricărei culturi.

Căci trecând peste extraordinara carieră filozofică (cu Fichte şi mai ales Hegel) a unităţii sintetice, o întâlnim ca formă structurantă peste tot în istoria noastră. Ea este o unitate de expansiune, în timp ce unitatea de sinteză reprezintă una de concentrare; dar spiritul celei dintâi va face ca şi unităţile de sinteză izvorâte din ea să aibă deschidere şi expansiune în concentrarea lor. Şi iată, atunci, în cultura europeană, o întreagă procesiune de manifestări caracteristice ivindu-se în spiritul unităţii sintetice; în primul rând, cum arătam, soluţia Trinităţii, care a hotărât de o credinţă, în al doilea rând mitologia (în cazul căreia e de neînţeles că nu se face îndeajuns deosebirea între diverse mitologii), care a hotărât de arte.

Dar şi la niveluri mai joase expansiunea unei unităţi fundamentale ne este nouă caracteristică. Istoriceşte, statele de început ale Apusului se fac prin dislocare, şi nu prin aglomerare, în aşa fel încât nu ştim dacă pe Carol cel Mare trebuie să-l numim Charlemagne sau Karl der Grosse. Europa de Vest, odată aşezată, va trece în expansiune, iar călătoriile Prerenaşterii sau ale Renaşterii nu vor ţine de necesitate sau oarba sete de putere, ca în expansiunea mon-

golă, ci de curiozitatea dezinteresată a spiritului. În acelaşi timp, dar pe alt plan, *eikón*-ul grec, care însemna imagine provenind de la asemănare şi aparenţă, cu amintirea mimesisului, devine „icoană", care nu mai imită defel, ci oferă acum, cu *unitatea ei*, prototipul de imitat. Muzica, la rândul ei, devine polifonică prin canon, contrapunct şi diversificarea unei unităţi melodice. Limbile vernaculare europene se diferenţiază tot mai mult de graiul latin ori germanic, printr-un proces care, fireşte, se petrece peste tot; dar atunci când vor ajunge la stadiul înaintat al lingvisticii, îşi vor cerceta, adânci şi favoriza diversitatea. Iar ştiinţele naturii, în diversitatea lor inexistentă în nici o altă cultură, nu se vor naşte ele oare din unitatea mecanicismului, atât de cuceritor cu Leonardo da Vinci şi cu Galilei?

Am numit asemenea unităţi sintetice *valori*, iar culturile reprezintă pentru oricine *sisteme de valori*, nicidecum simple acumulări şi folosiri de bunuri. Mai mult încă, sistemele de valori sau subsistemele lor (ştiinţe pentru valoarea adevărului, limbi pentru logosul ca rostire, arte pentru valoarea frumosului, ansambluri tehnice pentru valoarea creaţiei practice) tind, într-o cultură împlinită, să capete autonomie. Dacă ştiinţele par astăzi prea mult absorbite în tehnic, artele în schimb îşi afirmă perfect autonomia, până la libertăţile formalismului şi artei abstracte. Arta nu mai este totemică, rituală, religioasă, nici măcar

ornamentală. De la un anumit ceas istoric încolo, artiştii fac ce le place, în spiritul suprarealismului culturii noastre de unităţi sintetice în act.

Toate subsistemele de valori, cu matematicile în frunte, aspiră să se autonomizeze şi să exprime libertăţile Unului-multiplu. Şi totuşi nu e vorba despre o „artă pentru artă“, cât mai degrabă de creaţii care, în autonomia lor, să exprime, cu rigoarea unităţii ce se diversifică, raţiunea (în ştiinţe pe cea logică, în arte pe cea plastică, în tehnică pe cea practică) ce rămâne unitară în propria ei dispersiune. Este aproape cum scria Mircea Eliade că se întâmplă în culturile tradiţionale cu creaţia: orice creaţie o reface pe cea originară a lumii.

Un asemenea cuprins al culturii, libere şi totuşi responsabil creatoare, ar fi putut fi descris prin sistemele sau subsistemele de valori manifestate în concretul istoriei europene: mitologice, politice, economice, artistice, filozofice, etice, ştiinţifice şi tehnice. Însă nu de o istorie propriu-zisă a culturii europene – pe măsura căreia de altfel nu eram – este vorba în cele de mai sus, ci de un *model cultural*, deci de forme. Înaintea realităţilor istorice ni s-a părut că stau formele de care ţin ele. Iar toate sistemele de valori ale unei culturi se înscriu în *morfologia* ei.

Faţă de teza relativistă a filozofilor culturii ce pretind că fiecare cultură îşi are simbolul ei spaţial, ideea ei originară şi morfologia ei, cutezăm a spune

că morfologia *este una* pentru toate culturile: e morfologia ipostazelor spiritului, al căror modest ecou îl reprezintă morfologia gramaticală. În „elementul" acestor ipostaze ale spiritului se nasc şi se desfăşoară sistemele de valori: există *un* tip de ştiinţă, de artă, de politică, de filozofie în modalitatea substantivală (mergem până la a vorbi chiar de un tip de costumaţie), un alt tip pentru toate acestea în elementul adjectivului şi cu totul alt tip în elementul adverbului.

Căci elementul care susţine de fiecare dată culturile este substratul lor, sau ca şi inconştientul lor. S-a spus despre inconştient că este zona mai adâncă, iar „inconştientul colectiv" ar fi temeiul ultim al vieţii sufleteşti, căreia îi oferă simbolurile şi arhetipurile sub înrâurirea cărora sufletul se manifestă. Cu atât mai mult am spune despre spirit că îşi are, ca un fel de inconştient, morfologia lui, ce nu se dezvăluie prin vise ori prin cine ştie ce căi ocolite, ci direct prin înregistrarea ipostazei respective. Întâi percepi substantivitatea („ceva", care vine spre tine ameninţător, favorabil sau neutru) şi pe urmă găseşti atât cuvântul potrivit, cât şi conceptul lucrului. Întâi vezi adjectivitatea şi pe urmă determini adjectivul, ca gând şi cuvânt. Întâi vedem numeralul şi pe urmă numărăm.

În asemenea elemente, ca tot atâtea valori şi unităţi sintetice, culturile eliberate de tutela naturii încep a gândi, a vorbi, şi a sta de vorbă cu zeii. Dar le trebuie *timp* ca să ajungă până la ei, nu atât un timp

al extazului sau un timp pur, al desfăşurărilor logice, ci timpul real, timpul istoric. *Să se poată înfrânge timpul cu el cu tot?* Cultura europeană a arătat că se poate. Cine nu cunoaşte lecţia culturii europene se precipită în nefiinţa sau în marele somn al Timpului.

XIX
TIMPUL CEL BLÂND AL CULTURII EUROPENE

„Devouring time", scrie Shakespeare în admirabilul *Sonet al XIX-lea*. Să fie timpul cu-adevărat? sau suntem noi, mai degrabă, cei care-l devorăm? În cultura europeană nu se impune defel timpul ciclic al anticilor sau cel al Sinelui înnebunit din cultura indiană, nici măcar timpul liniar al viziunii escatologice creştine. Se impune în schimb timpul *kairós*-ului, al momentului favorabil.

Sărmanul Kronos, confundat, pare-se, în sec. al VI-lea a. Chr. cu *chronos* „timp", a devenit cât se poate de umil după înfrângerea suferită din partea fiului său. I s-ar putea chiar atribui, din perspectivă europeană, un discurs diferit nu numai faţă de măreţia sa trecută, dar şi prin raport la rangul pe care i l-au rezervat câţiva moderni în istoria şi destinul omului. „Uitaţi-mă, ar zice Timpul, depăşiţi-mă. Făptuiţi într-astfel încât să vă puteţi lepăda de mine. Eu sunt monotonia şi plictisul însuşi. M-am săturat de mine, încă din primul ceas, când am pus lumea în mişcare, căci tot ce ştiu să fac este să mă repet."

– Dar omul, în loc să se angajeze în oportunitățile pe care i le oferă Timpul, se străduie prea des să se cufunde în cronologic, destin şi entropie.

Hegel totuşi o spusese: timpul reprezintă tot ce e mai puternic, dar şi tot ce e mai slab pe lume. Marea poezie, Shakespeare şi romanticii, deopotrivă cu *Ecleziastul* din Biblie, dar şi cu toate conştiințele sfâşiate, descumpănite, resimt primatul a ceea ce este mai puternic în natura timpului. În schimb, cultura europeană pare adesea a se caracteriza – în măsura în care se desprinde de natură şi de ritmurile ei elementare – mai degrabă prin considerarea timpului sub aspectul lui de slăbiciune, de placiditate, de blândețe. În orice caz, aşa a procedat ştiința modernă, înstăpânindu-se pur şi simplu asupra timpului, până la a face din el o simplă coordonată, e drept principală.

Ştiința se găsea în fața timpului cosmic şi natural: timpul solar, cel selenar, cel circadian, timpul marilor ritmuri naturale, din care ea a ştiut să facă timpul repetiției regulate şi măsurabile. Dacă se pune întrebarea pentru ce au fost întotdeauna cuplate timpul şi spațiul – când se vede bine că dinamismul unuia este total opus staticismului celuilalt –, atunci răspunsul ar putea fi că e vorba, atât la unul, cât şi la altul, de *repetiție*, de unde decurg celelalte caractere comune lor. Filozoful Locke se întreba: pentru ce oare nu repetăm şi alte „idei“ decât pe cea de durată

şi spaţiu, spre a obţine infinitatea? pentru ce nu şi infinitatea albului? Dar orice repetiţie ar fi în timp sau în spaţiu, lor singure revenindu-le repetiţia pură. De aci derivă, drept caractere comune ale amândurora, cantitatea măsurabilă, omogenitatea, lipsa de orice conţinut, caracterul de forme vide, de cadre învăluitoare şi – ca urmare a repetiţiei inexorabile – necesitatea. Iar pentru că timpul şi spaţiul nu posedă atribute, ca orice alt lucru (observa, de astă dată, Leibniz), ele vor oferi uniformitate ştiinţei, care s-a înstăpânit pe amândouă spre a face din ele coordonate.

Şi totuşi ştiinţa ea însăşi sfârşeşte prin a contrazice acest aspect de monotonie a timpului şi spaţiului, datorită altor concepţii, cu mult mai subtile. Spaţiului ea a ştiut să-i substituie ideea de *câmp*. Cât despre timp, chiar fără a lua în consideraţie timpul uman, psihologic sau istoric, ştiinţa veacului al XIX-lea – întâiul veac ce ar aduce ideea de timp, după Prigogine –, ştiinţa nouă, i-a atribuit caracterul de timp al entropiei. În aceasta ar consta, după autorul citat, pătrunderea timpului „istoric" în ştiinţe, iar Prigogine merge până la a susţine că în felul acesta ştiinţele naturii s-ar apropia de cele ale omului.

Numai că nu un astfel de timp pretins istoric este de regăsit în ştiinţele omului. Şi de altfel timpul ştiinţei înseşi îşi găsise, cu vreo trei veacuri mai înainte, o altă versiune, în măsură nu numai să înfrângă monotonia cronologică, dar şi să edifice mecanica nouă,

tocmai depăşind timpul obişnuit. Într-adevăr, *timpul accelerației* (dacă se consideră timpul mai departe drept „numărul mişcării“), iar nu cel al mişcării uniforme, este cel care a făcut cu putință ştiința modernă: Galilei, Newton, Einstein înşuşi pornesc de la considerarea schimbării de viteză, deci de la accelerație. Ni se pare astfel că putem opune unui mare om de ştiință contemporan o modestă observație de ordin filozofic: accelerația pare a fi noutatea spiritului ştiințific modern, nu neapărat timpul degradării entropice. Iar abia prin accelerație ştiințele omului s-ar putea regăsi în ştiințele naturii. Ba cu mai multă cutezanță – căci de astă dată ne aflăm între simpli diletanți în materie de ştiință – va trebui să opunem timpului „cronologic“ de care Spengler face atât de mult caz pentru cultură, timpul accelerației, am spune: *timpul kairicității.*

Într-adevăr, ce este *kairós*-ul? Întocmai ca în mecanică, el este dezmințirea timpului uniform, una care ne ajută să înțelegem timpul el însuşi şi totodată timpul culturii. Se ignoră probabil totul despre mişcare, îmbibată de timp cum este, dacă ea reprezintă mişcarea de inerție. Nu te mişti, dacă eşti mişcat cu o viteză egală. Numai a doua derivată, cum zic fizicienii, numai accelerația ca schimbare de viteză ne instruieşte asupra vitezei. Aşa cum „mersul este o serie de căderi evitate“ şi viața o serie de eşecuri înfrânte, la fel timpul este o serie de oportunități,

puse în valoare sau ratate. După Bergson – de astă dată citat de Prigogine –, timpul înseamnă invenție, sau atunci nu reprezintă nimic.

Ireversibilitatea timpului, de care se face acum atât de mult caz pentru științele naturii, înseamnă prea puțin, din perspectiva științelor omului. Devenirea creatoare, noutatea istorică, și nu simpla istoricitate importă. Nu se poate spune că s-a redescoperit timpul în natură, dacă s-a surprins doar săgeata lui cu sens unic, în fond un sens liniar. Am recădea statornic în impasul determinist, chiar dacă ar fi vorba de un determinism autorizând evoluția (v. Prigogine, *Vom Sein zum Werden*, Piper, 1982, p. 18), chiar dacă am admite că viitorul nu e conținut în trecut. Căci, în definitiv, toată știința modernă pare să fi depășit fatalitatea primului determinism, cel cu *savoir c'est prévoir*. Nu, a ști nu mai înseamnă a prevedea, chiar dacă își păstrează siguranța și liniaritatea deducțiilor. Dar știința nu se mai instalează o dată pentru totdeauna în siguranța ei. Ea se mișcă, are tresăriri, are revoluții, cum spun epistemologii de astăzi. Ea își are prilejurile ei favorabile, așadar o kairicitate. Iar aici cade vorba excelentă a gânditorului grec contemporan Ev. Moutsopoulos: se numesc *kairotice* dispozițiile și dimensiunile „care bravează determinismul temporal".

A înfrunta și brava determinismul temporal, aceasta face posibilă cultura, inclusiv cultura științifică.

Culturile istorice care n-au ştiut să braveze determinismul şi s-au lăsat purtate de „timpul inexorabil" al naturii au sfârşit prin a se nărui, sau cel mult prin a vegeta timp de milenii, în măsura în care timpul naturii îngăduie câteodată stagnarea. Că nobilul demers de a brava determinismul temporal se poate uneori transforma în „bravadă", aşa cum o arată în zilele noastre tehnica, fiică a ştiinţei? Că se poate brava până şi Terra sau Viaţa apărută pe ea, cu jocul de artificii de acum al explozivului atomic? Dar este o lipsă de maturitate a politicienilor Occidentului care ne-a adus aci, nicidecum spiritul ştiinţific al culturii noastre. Prin ea însăşi ştiinţa, ca orice demers cultural, reprezintă o ieşire din timp, fără catastrofare a timpului natural.

Sau atunci, s-ar putea spune că o anumită formă de temporalitate apare cu fiecare cultură. La fel cum timpul nu-şi face ivirea decât prin Creaţie, fiecare mic univers creat de om, că e filozofic, artistic sau chiar tehnic, substituie temporalităţii naturale o alta, specifică. Să se spună oare că o asemenea ieşire din timpul dat nu e decât extaz mistic sau extazul contemplaţiei estetice schopenhaueriene? Dar există două tipuri de extaz, unul fixator, al misticilor sau al contemplaţiei, celălalt extazul neîncetatei curgeri. Leonardo da Vinci, care este mai caracterizator pentru spiritul european decât sunt misticii, ştie bine să braveze timpul prin contemplaţia care nu fixează.

Infinității timpului el îi opunea infinitatea relațiilor contemplate, inepuizabilul univers al naturii, al fantasticului, al creației artistice și, la el deja, al creației tehnice. Cu inerta infinitate a așa-zisei eternități se fac cel mult piramide, în timp ce cu infinitatea în devenire se face artă, mecanicism (rădăcina matematicilor, după Leonardo), filozofie și se fac câteva revoluții tehnico-științifice. Prilejul favorabil, *kairós*-ul, nu un alt tip de timp. De aceea Leonardo se străduiește să prefacă timpul final el însuși, sau „plinirea timpului", în moment favorabil, pur și simplu; iar astfel el conferă culori și aparența unei lumi clipei închipuite la Judecata finală.

Omul european este, atunci, cronofag: el devorează timpul, în loc să se lase devorat de el. A ști să pui în capsule, să încapsulezi timpul se dovedește a fi principala sa virtute. Totul se schimbă atunci în imaginea noastră despre timp, de vreme ce acesta este slab, blând, bine întâmpinator. El ni se oferă, propunându-ne oportunitățile sale ca tot atâtea prilejuri de-a ne elibera de eventuala sa tiranie. Oamenii de știință credeau să poată regăsi timpul culturii libere revelându-ne timpul *lor* istoric. Dar chiar știința lor este de la început un tipic act de cultură, ce nu așteaptă să fie explicat de către știință, ci o explică el pe ea, răsturnând jocul. De aceea, când un spiritual om de știință englez traducea astfel cele trei principii ale termodinamicii:

1. nu se poate câştiga (principiul conservării);
2. pierdem sigur (principiul entropiei);
3. nu se poate ieşi din joc,

atunci replica potrivită, din perspectiva ştiinţelor omului, a culturii, a kairicităţii, ar fi:

1. nu putem decât câştiga (trecând în timpul creaţiei);
2. nu avem nimic de pierdut;
3. merită să încercăm.

Este, în aceste trei principii din urmă, o *termodinamică a spiritului* şi este ipostaza culturii europene în istorie.

Dar a „ieşi din timp“ – către ce? Pentru uneltele şi maşinile tehnicii se ştia către ce, la începutul erei industriale. În zilele noastre nu se mai ştie bine. De aceea o pagină din istoria spiritului european (diferită de istoria regilor şi regişorilor) ne-ar putea da de gândit.

Cultura noastră este, într-o largă măsură, de obârşie pastorală. În orice caz, cu stofele şi-a făcut de două ori intrarea în istoria cea mare cultura europeană: ţesăturile Florenţei au hotărât de Renaştere, în timp ce maşina de ţesut de la Manchester a hotărât de era industrială. Nu ar merita oare să reflectăm la această mică diferenţă: cum că stofele Florenţei (şi probabil gustul femeilor de acolo, despre care istoria scrisă de bărbaţi nu face menţiune) au condus la prosperitate, la finanţe, la contoare mai peste tot,

dar şi la veacurile Medicilor, la pictură, la umanism, la cultură propriu-zisă – în timp ce maşinile de ţesut de la Manchester au condus la reuşita şi nebunia erei industriale, în marginea totuşi a unei extraordinare promisiuni de viitor pentru om?

Pe de altă parte – şi în perfecta solidaritate cu ieşirea din timpul natural pe bază de kairicitate –, termodinamica spiritului ar trebui să ne îndemne a reflecta mai bine la câteva mari probleme (era să spunem: mari platitudini) ale omului cultivat, de pildă asupra problemei morţii. Există într-adevăr probleme „eterne" care sfârşesc prin a se eroda şi degrada. „Cunoaşte-te pe tine însuţi", de la Delfi, este o asemenea problemă. Cine să se cunoască? Eu Tersit? eu Smerdiakov? – Iar problema morţii este şi ea una din acelaşi aluat.

Ne tânguim, pretindem să filozofăm, exclamăm „Le roi est mort!" în legătură cu situaţia, perfect acceptabilă şi normală, de-a avea o măsură a vieţii. Am dori eternitatea sau cel puţin prelungirea unei vieţi ce n-are sens decât prin finitudinea ei. Dar în felul acesta jalea de a fi muritor creează omului o perfectă iresponsabilitate. De o parte, libertinul sfârşeşte prin a crede că „totul e permis", de vreme ce nimic nu supravieţuieşte; pe de altă parte, aspirantul la o *altă* viaţă plasează altundeva împlinirea sa, ori, dacă e credincios, se lasă copleşit de răspunderi ce-l fac în realitate iarăşi iresponsabil (doar câte un

Platon sau credinciosul lucid ştiu ce să facă din *această* viaţă, în perspectiva alteia, de dincolo).

Cu cât mai adâncă şi omenească decât a morţii nu ar fi problema ivirii în viaţă! Nu ieşirea din viaţă ar trebui să ne uimească şi dea de gândit, ci intrarea în viaţă. Au trebuit să se focalizeze atâtea generaţii, atâtea coduri genetice, energii şi fluizi, pentru ca fiecare dintre noi să-şi fi făcut apariţia pe lume. Ce extraordinar *kairós* a făcut cu putinţă vieţile noastre? Şi cum să nu devii *responsabil* în faţa unui asemenea prilej, ce ne-a fost hărăzit?

Teologul Paul Tillich vorbea despre marele *kairós* al istoriei, apariţia Mântuitorului. Este oare o blasfemie, faţă de o lume pentru care totul ar fi o *Imitatio*, să ne gândim la *kairós*-ul reprezentat de fiecare om adevărat? Este o blasfemie să ne gândim la *kairós*-ul culturilor?

Într-un veac în care există atâţia specialişti ai morţii culturilor şi ai sfârşitului celei europene, ar fi poate potrivit să ne gândim la miraculoasa ei naştere. Şi atunci, specialiştilor morţii, cu un La Bruyère în frunte, care declara că „tout est dit et l'on vient trop tard depuis plus de 7 000 ans qu'il y a d'hommes et qui pensent", le-am putea spune pur şi simplu: Totul nu e încă spus. Să aşteptăm *kairós*-ul următor.

CUPRINS

La preţul de vânzare se adaugă 2%,
reprezentând valoarea timbrului literar
ce se virează Uniunii Scriitorilor din România,
cont nr. RO44 RNCB 5101 0000 0171 0001,
B.C.R. Unirea, Bucureşti.

„Mai putem fi salvați ?“, vă întrebați voi, scrieți cărți voi și se lamentează unii deținători de premii Nobel din rândul vostru.
Nu vă înțelegem. Întrebarea aceasta ne sună ca venind dintr-o Europă bolnavă, aproape isterică.
Am scris aceste pagini cu sentimentul fratelui neluat în seamă (cum suntem toți aici), care cerșește pentru el și lume o îmbrățișare. Dacă nu credeți că e posibilă, în spirit european, o nouă îmbrățișare, atunci sau cărțile voastre sunt un simplu *bye-bye* spus lumii și culturii, sau lumea de mâine le va arunca în foc, așa cum cerea părintele vostru într-ale scepticismului, Hume, pentru cărțile proaste.

Constantin Noica

ISBN 978-973-50-3432-0

